فلسفة

عبد السلام بنعبد العالي

كأنك تقول الشيء نفسه

كأنك تقول الشيء نفسه
كأنك تقول الشيء نفسه
كأنك تقول الشيء نفسه

المتوسط

المؤلف: عبد السلام بنعبد العالي / عنوان الكتاب: كأنَّك تقول الشَّيْء نفسه
الطبعة الأولى: 2022.
الغلاف والإخراج الفني: الناصري

ISBN: 979-12-80738-47-9

منشورات المتوسط

ميلانو / إيطاليا / العنوان البريدي:
Alzaia Naviglio Pavese. 120 / 20142 Milano / Italia
العراق / بغداد / شارع المتنبي / قيصرية المصرف - طابق أول / ص.ب 55204.
www.almutawassit.it / info@almutawassit.org

«ما هو؟ ومَنْ هو بالنّسبة للمنظومات التي تحيط به؟ هو، بالأحرى، غرفةٌ تُرجِع الصّدى: يعيد إنتاج الأفكار على نحو سيّئ، يقتفي أثر الكلمات، يزور مفردات اللّغة، ويحتفي بها، يتذرّع بمفهومات، فيكرِّرها تحت اسم ما.»

Roland Barthes par Roland Barthes,
Seuil, 1975, p. 78.

« كلُّ شيء يبدأ ... بالاقتباس»

Jacques Derrida, La Dissémination, Seuil, 1972, p. 352.

«أدركت أنّني أكتب الكتاب نفسه في كلّ مرّة، تقريباً...كلّ رواية من رواياتي تحمل عنوانا مختلفا، ولكن بالإمكان حذف العناوين لنحصل في النهاية، على كتاب واحد. الأمر يشبه، نوعا ما، موسيقى تتكرّر فيها بعض الجمل لتشكل كلاّ متكاملا. »

باتريك موديانو "رواياتي تتبدّل عناوينها، لكن، بالإمكان حذف تلك العناوين، وهذا يجعل منها كتابا واحدا"

www.franceinter.fr/livres/Patrick Modiano

الكتابة هي «أن تقولَ الشّيء نفسَه على وجه التّقريب»

«مَنْ ذا الذي سيُولي عنايته لقول جديد، قول لم يُقَل؟ ليس المهمّ أن نقول قولاً، وإنّما أن نكرّر القول، وفي هذا التّكرار، نقوله، مَرّةً أخرى أوّل مرّة.»

موريس بلانشو

هذا العنوان تكرار، على وجه التّقريب، للعنوان الذي كان أومبرتو إكو Umberto Eco أعطاه لكتابه في التّرجمة (1)*Dire presque la même chose*. لا أقتبس هذا العنوان هنا للحديث عن التّرجمة، وعلاقة النّسخة بأصلها، وإنّما لأنعت به كلَّ كتابة.

إذا سلَّمنا بأنّ الكتابة هي عمليات استنساخ متواصلة، وأن النّصوص تكرِّر ذاتها، فماذا يتبقّى للمبدع إذا كان يقول الشّيء نفسه؟ الذي يتبقّى، في نظرنا، يكمن في عبارة «على وجه التقريب».

هذه العبارة لا تسمح، بطبيعة الحال، بمساحة كبيرة للتّجديد، أو لنقل، على الأصحّ، لا تسمح بتجديد مطلَق. لكنّها تقيس هامش الخسارة والرّبح، هامش الفائض والضّياع، الذي يطبع

كلَّ كتابة عندما تُزحزِح الاقتباسات عن سياقها Con-texte. وقد سبق لدريدا أن أعْمَلَ فكره في مفهوم «السّياق» هذا، كي يستخلص أن المعاني إن كانت تتولّد في سياقات، فهي تظلّ تدلّ أيضاً خارج سياقاتها. النصّ يظلّ يدلّ بعيداً عن أسباب نزوله. هذا ما يدعوه دريدا Itérabilité. الكلمة مشتقَّة من اللفظ اللاتيني iterum الذي يعني: «من جديد». لذا فإذا كان الفعلréitérer يدلّ على الاستعادة والتّكرار، فإن اشتقاقه يحيل إلى التّكرار المجدّد، التّكرار الذي يفتح المعنى على ما هو غريب عنه. هذا ما يؤكِّده دريدا نفسه إذ يقول: «لا تعارض بين التّكرار وجِدَّة ما يخالف. فهناك دوماً اختلاف يحيد بالتّكرار نحو منحى آخر، وذلك بطريقة جانبية مضمرة. أُطلق على ذلك لفظ itérabilité، أي انبثاق الآخَر في عملية الاستعادة والترديد.»

لا يقنع بعضهم بهذا الهامش الضّئيل الذي يَبقى للإبداع والتّفكير والكتابة. وهم يصرون على أن يكون الفكر كشّافاً لجديد، وأن تتمَّ الكتابة على لوح صقيل. كتب أحدهم: «إنّ ما يجعل الفكر فكراً هنا هو طابع الجِدَّة فيه، بحيث إنّ المشكلة التي يتضمّنها، تظهَر اكتشافاً من لدنه، فيكون المفكِّر مفكّراً فيما يتحرَّى أمره، ينقِّب فيه، ليصبح

موضوعِ البحث مَمضياً باسمه، إنه مخاضه وحياضه معاً. إنّه شيؤه وقد حُمِّل باسمه، من هنا، وهنا، نسلِّم بجِدَّة الفكر، وحداثته.» يستخلص صاحب هذا القول: أمّا إن كان الكاتب «في مجمل ما يتناوله، يعتمد على سواه» فذلك يحطّ من قيمة ما يكتبه، إن لم نقل إنه ينفي عنه كلَّ قيمة.

ينطلق هذا الموقف من المسلَّمة التي تقول بأنّ هناك درجة صفر للكتابة، وأنّ كلَّ كتابة لا تستحقّ الاسم، إلّا إنْ هي كانت «اكتشافاً»، إلّا إن هي خُطَّت على لوح صقيل، وكانت مبدعة لموضوعها وشكلها، لأسلوبها ولغتها، لمبناها ومعناها.

ما الذي يدفع هذا الموقف إلى عدم الاقتناع، والقناعة، بالهامش الضيِّق الذي تتيحه عبارة «على وجه التقريب»؟ الجواب الذي يتبادر إلى ذهننا يتعلَّق بالميزان ووحدة القياس اللذيْن نقيس بهما هذا الهامش. فإن نحن قسناه بالكيلومترات والكيلوغرامات، لا بدّ أن نتبيّن أن إضافاته تكاد تكون معدومة، وأن «جديده» لا يُعدُّ، وأنّه، كما يقال في مثل هذه الحالات، بالكادّ يختلف عمَّا سبق أن قيل. لكنْ، إن نحن قسنا الكتابة بميزان الذّهب، وبحثنا عن المليغرامات التي تضيفها إلى

ما سبق قوله، فحينئذ نتمكّن من أن نضع أصبعنا على ما أعيد قوله بالفعل «على وجه التقريب».

لن نقتنع، ولن نقنع، بما «قيل على وجه التقريب» ما لم نعِد النظر في التّقابل المبسّط بين التّقليد والتجدّد، بين الذّاكرة والمستقبل. من أجل ذلك، ينبغي أن نميّز بين مجرَّد الإعادة، التي تفصل فصلاً مطلقاً بين ما قيل وما سيقال، بين الماضي والمستقبل، بين الذّاكرة والنّسيان، نميّز بين مجرَّد الإعادة، وبين التّكرار، الذي «يجرّ الحدث خارجاً، فيُحدِث شرخاً في الكائن، ويُدخِل الزّمان في تحديده، لا لحصره، وإنما لجعله معلَّقاً في حركة إرجاء دائم»، على حدِّ تعبير دريدا.

الإعادات تتمّ إذن داخل زمن تتميَّز أنماطه، وينفصل فيه نمط المستقبل عن نمط الماضي، أمَّا التّكرار، فيتمّ في «حاضر يلتقي عبره ما تمّ وما لم يتمّ بعد، أو بالأحرى يستجيب كلٌّ منهما للآخر بكيفية مخالفة لِمَا يقوله ظرف الزمان تِباعاً وتواليًا. فبعيداً عن أن يتتالى الحاضر والماضي والمستقبل، فإنّ هذه الأنماط تتعاصر خارج بعضها بعضاً.» إنه الزّمان الذي لا يكون فيه الحاضر «هو الآن الذي يمرّ، وإنّما يمتدّ فيه الحاضر بعيداً حتَّى يبلغ مستقبلاً يستجيب لماضٍ.» كما كتب بوفري مكرِراً هايدغر

«على وجه التّقريب».

تقوم هذه النّظرة على فكرة أساس، تكاد تطبع الفكر المعاصر انطلاقاً من هيجل، يصوغها دريدا على النحو التالي: «ما يواجهنا اليوم، إنّما هو قديم مخبّأ في التّاريخ». نكاد نعثر على هذه المسلّمة عند أغلب المفكّرين المعاصرين. فمعظمهم يفترض، سواء أعبَّر عن ذلك بصريح العبارة أم اكتفى بالإيماء إليه، أنّ ما يحدث في الحاضر، وما يصدمنا بجدَّته، إنّما هو، في الحقيقة، اتّصال بشيء قديم جدّاً كان خفياً. فـ كلُّ تجديد ينبثق من عمق التّقليد. لا يعني ذلك مطلقاً دوام الأمور على حالها وعودة المطابق، ذلك أن العودة التي يفترضها هؤلاء لا تتمّ في هُدنة مع نفسها أو مع ماضيها، وإنما تتحقّق عبر سلسلة من الانفجارات. يستخلص دريدا من ذلك: «أعتقد أنّ علينا أن نحتفظ بتوكيدَيْن متناقضَيْن في الوقت ذاته: إذ نؤكّد على وجود هذه الانفجارات من جهة، ومن جهة أخرى، نؤكّد على أنّ هذه الانفجارات تُولّد الفجوات، أو الأخطاء، التي يمكن أن يظهر فيها الأرشيف المنسيّ والخفيّ كلّه، وأنّها تتكرّر وتتواصل عبر التاريخ».

تُطابق الإعادة بين الوجود والحضور، فتقتل

الاختلاف، وتجمّد الكائن، وتبُلّد الفكر، وتقمع الخيال، وتُكلّس اللغة، وتُخشّب الكلام، فتكرّس التّقليد، أمّا التّكرار، فهو ليس عودة المطابق، ما دام يحيد بالمكرَّر نحو منحى آخر، نحو آخر، فيجرّه نحو ما يخالفه، حتّى وإن لم يكن هذا الخلاف إلّا «على وجه التّقريب».

التّرجمة مساومةٌ وتفاوض

في كتابه القيّم «أن تقول الشّيء نفسه على وجه التقريب، تجارب في الترجمة»، ينطلق أومبرتو إكو من التّساؤل: «علماً بأنّنا نعجز عن قول الشّيء نفسه عند التّرجمة، فكيف يمكننا أن نقوله «على وجه التّقريب»»؟

لبلوغ «وجه التّقريب» هذا، يقترح علينا إكو أن نمارس الترجمة كتفاوض ومساومة Négociation . الكلمة تحيل إلى السّياق التّجاري والسّياسي، وهي تعني أساساً تقديراً للخسارة التي تتعرَّض لها الأطراف المشاركة في صفقة تجارية أو حوار سياسي، وكذا الأرباح التي يمكن أن تُجنَى من وراء ذلك. «إنها تقتضي منّا أن نتنازل عن شيء للحصول على آخر، وهي نوع من التّراضي الذي يجعل الفرقاء يخرجون من العمليّة برضا معقول ومتبادَل»».

من أهمّ فضائل هذا المفهوم أنّه، حتّى وإن كان يجرّ الترجمة إلى مجال الرّبح والخسارة، والبيع والشّراء، والمساومة والتّفاوض، فهو يبعِدها عن كلِّ طرح أخلاقي، يقيس التّرجمة بمدى وفائها للأصل، أو خيانتها له.

مَنْ هم هؤلاء الفرقاء؟ وما هي الأطراف التي تدخل في عملية الترجمة، وتشارك في هذا التفاوض؟ يجيبنا إكو: «إنّها أطراف متعدِّدة، رغم أن بعضها قد يعدم كلَّ مبادرة: فمن جهة، هناك النصّ المصدر، بحقوقه المستقلَّة بذاتها، يضاف إليه صاحبه، إن كان على قيد الحياة، وحرصه على مراقبة العملية، من غير أن ننسى الثّقافة التي وُلد النصُّ في حضنها، ومن جهة أخرى، هناك نصّ الوصول، والثّقافة التي يظهر فيها النصُّ، مع انتظارات القرَّاء المحتملين، وأخيراً هناك صناعة النّشر التي تحدِّد معايير متحوِّلة حسبما إذا كان نصّ الوصول مرصوداً لمجموعة كُتُب في فقه اللغة، أم لمجموعة كُتُب تسلية».

ينطلق إكو من الاعتراف المبدئي بأنّ في كلّ ترجمة خسارةً وضياعاً، وكتابه غنيّ بالأمثلة على ذلك. وهو يذكّرنا من بين أمثلة كثيرة، بمثال ياكوبسون المتعلِّق بالشعار I like Ike الذي رُفع في أثناء الحملة الانتخابية لأيزنهاور. بإمكاننا أن ننقل محتوى هذا الشعار: أُحبُّ آيك، أو أُقدِّر أيزنهاور، إلّا أنّ هذا النّقل يُغيِّب ما يُشكِّل الحمولة الصوتية والإيقاعية للشّعار، فيُفقده مفعوله كلَّه كشعار.

لا يتبقّى للمترجم إذاً إلّا أن يساوم ويتفاوض،

ليخفّف من الخسارة التي يمكن للأطراف الدّاخلة في عمليّة التّرجمة أن تتقبّلها، أو كما يقال في شأن كلّ تفاوض، ليخرج بأقلّ خسارة، أو، كما أصبح السياسيون يردّدونه اليوم: ليخرج «رابح رابح». معنى ذلك أساساً أنّ إكو، فضلاً عن ابتعاده عن المفهوم الأخلاقي للخيانة، فإنّه يُسلّم بعدم وجود قواعد عامّة من شأنها أن توجِد حلولاً للقضايا التي تطرحها التّرجمة. ما يتبقّى هو التّفاوض في شأن كلّ حالة تُواجَه، وكلّ معضلة تُطرَح: «أريد، فقط، أن أُلحّ على نقطة مهمّة، وهي أنّ كثيراً من المفهومات المتداوَلة في علم التّرجمة (كالتكافؤ، والسعي إلى الهدف نفسه، والأمانة، ومبادرة المترجم) تدخل عندي تحت عنوان «المساومة والتّفاوض»».

لا يعني ذلك أنّ صاحب «أن تقول الشّيء نفسه على وجه التّقريب» يجعل التّفاوض مرادفاً للأمانة أو للتّكافؤ بين نصّين. يقول: «ليست الترجمة دوماً صفقة توزّع الخسائر والأرباح على قَدَم المساواة بين الأطراف الدّاخلة في العمليّة. يمكنني أن أحكم بالقبول على تفاوض تنازلتُ فيه للطّرف الخصم عن نصيب أكبر من ذاك الذي تنازل لي هو عنه، ومع ذلك، وأخذاً بعين الاعتبار منطلق التّفاوض، وعلماً بأنّني كنتُ

سأخرج من غير أن يكون الأمر في صالحي، فأنا أكون، على أيّ حال، راضياً بالنّتيجة».

لا ينبغي أن ننسى أن مجال التّفاوض هنا هو اللّغة والفكر. والمعروف أنّ هناك مفهومَيْن عن اللغة وعلاقتها بالفكر: فإمّا أن نعدَّ أن اللّغة أداة تبليغ لأفكار، وبالتّالي يكون بإمكاننا أن نقول الشّيء نفسه في هذه اللغة أو في أخرى، أو نذهب إلى القول، على العكس من ذلك، إنّ هناك فرقاً بين أن نعبّر بهذه اللغة أو بتلك، وإنّ هناك تفاعلاً متبادَلاً بين الفكر واللغة التي تعبّر عنه. وفي هذه الحال، كما يستنتج إكو، «لن تكون التّرجمة فحسب انتقالاً من لغة إلى أخرى، وإنّما هي عبور بين ثقافتَيْن وموسوعتَيْن. على المترجم إذاً أن يأخذ بعين الاعتبار قواعد اللغة، لكنْ، عليه أيضاً أن يأخذ بعين الاعتبار عناصر ثقافية بأوسع معاني الثّقافة». فإذا لم يكن قول الشّيء نفسه في لغتَيْن مختلفتَيْن ممكناً، فلأنّ كلَّ لغة تنظر إلى العالَم نظرتها الخاصّة. وسيكون هدف المترجم، لا أن يُولّد نسخة طبق الأصل، وإنّما أن يخلّف لدى المتلقّي المفعول نفسه الذي أراد أن يُولِّده النصّ في لغته الأصلية. فالأمر لا يتعلّق بقول الشّيء نفسه، وإنما بإعادة توليد المفعول نفسه: «تعني الترجمة إذاً فهم المنظومة الدّاخلية للُغة، وبنية نصٍّ

معطى في هذه اللّغة، وبناء نظير للمنظومة النّصية من شأنه أن يُولّد، بوصف معيّن، مفعولات مشابهة لدى القارئ، سواء على المستوى الدّلالي أو التّركيبي، أم على مستوى الأسلوب والصّوت ومفعوله الرّمزي، وكذا المفعولات الوجدانية التي كان النصّ يرمي إليها».

يصرّ إكو على التّأكيد بأنّ هذه المفعولات لا تتولّد عن مقاصد صاحب النّصّ، وإنّما عن مقاصد النّصّ ذاته، وهو يعني بذلك «ما يقوله النصّ أو ما يوحي به في علاقته مع اللغة التي كُتب بها، ومع السّياق الثّقافي الذي تَولّد في إطاره».

ستغدو الأمانة حسب إكو إذاً «هي الاقتناع بأنّ التّرجمة دوماً ممكنة، إذا كان النصّ المصدر قد أُوّل بتواطؤ عاشق. إنّها التزام بضبط ما يعنيه النصّ بالنسبة إلينا من معنى عميق، وقدرة على التّفاوض كلّ لحظة في شأن الحلّ الذي يظهر أنّه هو الحلّ المناسب». هي إذاً أمانة التّاجر ورجل السّياسة، وليست أمانة رجل الأخلاق.

التّرجمة إذاً، مثل السّياسة، حوار تفاوضي لا ينفكّ يتمّ، وهي تفاوض بين الثّقافات واللغات، لا يهدف الوصول إلى إجماع موحّد، ومحو كلّ

اختلاف، وإنّما يسعى إلى تدبير التعدُّد، وضبط الموازين.

صداقة فلسفية: م.هايدغر/ ج. بوفري "أن نغترب حتَّى نبلغ ذواتنا"

"كلامكَ ذو ألق حيويّ، شديد الحزم، يصدر عن ذهن مفعم بالحيويّة، حريص على الملامسة الدّائمة لِمَا هو جوهريّ، إلى حَدّ أن كلّ قارئ سيكون ممتنّاً لهذه المساعدة التي تقدِّمِها للفكر عندما يظلّ مقتفياً الأثر."

من رسالة وجَّهها هايدغر إلى بوفري 22/11/1975

عرف تاريخ الفلسفة فلاسفةً كثراً، ارتبطت أسماؤهم، بعضهم ببعض، على عدَّة أوجه: أفلاطون/أرسطو، الغزالي/ابن رشد، هيجل/ماركس، ماركس/إنجلز، دولوز/ غواتاري، هايدغر/ ح. آرندت، هايدغر/بوفري، سارتر/ ميرلوبونتي، سارتر/ كامو، لاكو لابارت/ج. ل. نانسي ... إلَّا أنّ أكثر تلك العلائق ذيوعاً هو علاقة المعلِّم بالتلميذ: سقراط /أفلاطون، أفلاطون /أرسطو، هوسرل /هايدغر، هايدغر/ غادامير، باشلار/ ألتوسير، ألتوسير/ فوكو ... ما يميِّز هذا الصّنف من العلائق عن غيره، هو أنّه غير قابل للانعكاس: عندما يتمكّن التّلميذ من

فكره الخاصّ، لا تنعكس العلاقة، ولا يصبح معلّمَ معلّمِه. فغالباً ما يتمّ الانفصال بعد مدّة قد تطول أو قد تقصر (ونحن نعلم أنها دامت في حالة أفلاطون /أرسطو مدّة 18 سنة).

ما طبيعة العلاقة التي ربطت الفيلسوف الفرنسي جان بوفري (2) بالمفكّر الألماني مارتن هايدغر أزيد من ثلاثين سنة؟ قبل أن نحاول الإجابة عن هذا السؤال، ونحدّد طبيعة هذه "الصّداقة الفلسفية"، لنتتبّع نشأتها وتطوّرها كما يرويهما بوفري (3) نفسه:

"اعتقدتُ لمدّة طويلة أنّ هايدغر هو الذي كان وراء ما كنتُ أعدّ أنّه الفلسفة في أعظم صورها، وأعني سارتر. وعندما قمتُ بالرّحلة إلى فرايبورغ، فإنّ ذلك كان أيضاً تطلّعاً إلى معرفة ما الذي جعل مُؤلَّف سارتر ممكناً، وأعني كتاب *الوجود والعدم*.

كنتُ فقط قد سمعتُ عن هايدغر، عن طريق سارتر بطبيعة الحال، وفيما قبل عن طريق كوربان H.Corbin، مترجِم محاضرة هايدغر: *ما هي الميتافيزيقا*؟ لم أكن قد قرأتُ هايدغر، ولم أكن أفهم شيئاً فيما يقول. في الثّانوية الفرنسية في الإسكندرية، سنة 1937، درّستُ الفلسفة

وَفق الطّريقة الأكاديمية المعهودة، مثل أيّ مبرّز وقتئذ. لا انفتاح مطلقاً على الفينومينولوجيا. وعند عودتي من مصر، وبعد التّجنيد سنة 1939، ها أنا في مدرسة الإقامة العليا في كومبييني بصحبة ميرلو بونتي. أطلَعَني على نصٍّ لهوسرل، كان قد رَقَنَهُ للتوِ: "*قلب مذهب كوبيرنيك: الأرض من حيث هي مبدأ لا تتحرّك*" لكنْ، لا يكفي القول بأنّ الأرض لا تتحرّك حول الشمس، كي يلج المرء الفينومينولوجيا.

بعد هذا اعتُقلتُ. تمكّنتُ من الفرار، فعُيِّنتُ في ثانوية غرونوبل. وعلى ما أذكر، بعد عيد الفصح سنة 1940، استعرتُ من خزانة الجامعة كتاباً لهوسّرل. لكنّ الحدث الحاسم كان هو قراءة مقالة سارتر: *فكرة أساس في فينومينولوجيا هوسرل: القصدية*. ذاك ما كان يهمّني أنا كذلك عند هوسرل. انسقتُ في قراءة كتاب *معاني*، لكنّني اكتفيتُ بتصفّح كتاب *الأبحاث المنطقية*. وانتهيتُ بأن فهمتُ، لحظة مغادرتي لحمّام في لاكروز، خلال عطلة صيف سنة 1942، أن المنظر صلب متراصّ. (كتب سارتر في المقال سابق الذِكر: "كلّ شيء في الخارج، خارجاً في العالَم، بين الآخرين").

فيما قبل، كنتُ أمرُّ عبر ديكارت، عبر إله ديكارت. كشف لي هوسرل أنّ الفلسفة ليست مهمَّتها في البداية الشكّ في وجود الأشياء الخارجية. خلال أسابيع بكاملها، تلذَّذتُ بفرحة اكتشافي.

في جامعة فرايبورغ، كان هايدغر قد خلَف هوسرل سنة 1928. حتَّى ذلك الوقت، لم أكنُ أعرف هايدغر إلَّا بما أسمعه عنه، لكنّني كنتُ أحذره، لأنّني كنتُ أعلم أنّه يتحدَّث عن القلق، والعدم. كانت هذه المفهومات تثير تشكُّكي. ماذا كانت تخفي؟ أهي نزعة رومانسية؟ كنتُ مصرَّاً على توضيح الأمور، لذا، فبعد عطلة 1942- وكنتُ أستاذاً في ثانوية آمبير في مدينة ليون - طلبتُ كتاب *الوجود والزمان* الذي كان صديقي في المقاومة جوزيف روفان Joseph Rovan ، الذي كان يبرع في تزوير أوراق التّعريف، قد نقل إلى الفرنسية بعض صفحاته لمجلَّة لارباليت L'Arbalète. وسرعان ما اكتشفتُ في هايدغر فلسفة أخرى مخالفة لتلك التي تُعلَّم، والتي قادتْني نحو ما يشبه الجحود للفلسفة. خلال ما يقرب من سنتَيْن، كنتُ أشتغل مع روفان وآخرين، إلى أن غادروا مدينة ليون متوجِهين إلى داشو، ويوم 6 يونيه 1944 (جاء حارس عامّ في الثانوية

ليخبرني: "إنّهم رسوا") باغتَني وأنا أحرس امتحان شهادة الباكالوريا، وأتهجّى *الوجود والزّمان*.

تمخّضتْ سنوات القراءة هذه عن المقالات التي ظهرت بين سنتَي 1944 و1946 في مجلّة كونفلويانس Confluences، حيث حاولتُ فيها أن أشرح لنفسي هوسرل وهايدغر.

ما تلا مجرّد حوادث تلاحقت صدفة. مَنْ بزّودني بأخبار هايدغر؟ هل ما زال على قيد الحياة؟ ذات صباح، وعلى صفحات تير ديزوم Terre des hommes، عثرتُ على صورته مرفقة بالتّعليق: "ما هي الميتافيزيقا؟ هايدغر في حوار مع بعض جنود الحلفاء. " فيما بعد، وفي مطعم الكوك دور Coq d'or ، كان عليَّ أن ألتقي أحد أولئك الجنود، وكان يجلس بالطّاولة جواري، واسمه توارنيكي Frédéric de Towarnicki، وكان منشّطاً ثقافياً لدى قوّات المحتلّ."

نعرف كيف تمّت الحكاية فيما بعد، فقد أخبره الجنديّ أنه مكّن هايدغر من مقالات مجلّة كونفلويانس، لذا قرّر بوفري أن يراسل الفيلسوف الألماني في نوفمبر سنة 1945 . وصادف أن مهتمّاً بالدراسات الألمانية وهو بالمي Palmer، كان بوفري قد تعرّف عليه في غرونوبل، كان متوجّهاً

إلى فرايبورغ، لحمله بوفري رسالة يخاطب فيها هايدغر: "معكم تحرَّرت الفلسفة من كلّ سطحية، واستعادت كرامتها وجلالها". وقد رد عليه هايدغر قائلاً: "لديَّ إحساس بأنّ في فكر الفلاسفة الفرنسيّيْن الشبّان وثبة مهمَّة، تكشف جيّداً أنّ هناك في هذا المجال ثورة في طريق التّهيّؤ."

بعد الزّيارة الأولى التي قام بها بوفري لهايدغر سنة 1946 نشأ الحوار الذي كان المفكِّر الألماني قد عبَّر عن رغبته في أن يتمّ بينهما في جوابه عن رسالة بوفري سنة 1945، حيث كتب: "يتطلَّب الفكر الخصب، فضلاً عن الكتابة والقراءة، جِماع الحوار مع هذا العمل الذي هو تعلُّم مُتلقَّى، وتعليم يُلقَى في الوقت ذاته."

سيستمرُّ هذا الحوار الذي تمنّاه هايدغر حتّى بعد وفاته، وستظلُّ الصداقة بينهما تتغذّى عليه منذ *الرسالة في النزعة الإنسانية* (12 دجنبر 1946) حتّى وفاة بوفري نفسه. بل إنّ المفكّر الفرنسيّ هو الذي سيُلقي محاضرة هايدغر "نهاية الفلسفة ومهمَّة الفكر" خلال الندوة التي نظَّمتْها اليونيسكو تكريماً لكييركغارد يوم 21 أبريل 1964.

نحن إذاً أمام علاقة من نوع خاصّ، ليست

علاقة تلمذة، ولا هي علاقة شروح وتعليقات، ولا حتَّى نقل وترويج. لنقل إنّها علاقة "صداقة فلسفية"، فما طبيعتها؟ وما الذي يميِّزها من العلائق الأخرى؟

لم تكن هذه "الصّداقة"، كما قيل عنها، "وساطة" بين الفلسفة في فرنسا وبينها في ألمانيا. فبوفري لم يكن فحسب الرّجل الذي "أدخل" هايدغر إلى فرنسا، وهو لم يكن بالأحرى معلِّقاً شارحاً لنصوص الفيلسوف الألماني، كما أنّه لم يكن ترجمان بعض مؤلَّفات هايدغر بالمعنى المتداوَل لكلمة ترجمان.

لتحديد طبيعة هذه "الصّداقة" ربَّما ينبغي أن نقترب منها من عدَّة أوجه. ففيما يتعلَّق بالتّدريس، لا يمكن أن نقول إنّ بوفري كان "يبشِّر" بفكر هايدغر في دروسه. فعندما سيتحدَّث عن "خصوصية" تعليمه فيما بعد، يقول عنه: "إنه لم يكن يشمل قطُّ أيَّ درس حول هايدغر، كان يظلّ في علاقة تماسٍّ مباشر مع الفكر الحيِّ للفيلسوف" (١٠). بل إنّ بوفري لم يعمل على جمع مقالاته ومحاضراته عن هايدغر إلَّا بعد أن أحيل على المعاش سنة 1972.

سنة 1955، وهي السّنة التي كان فيها لقاء

سيريزي كتب بوفري: "إنّنا لا نستطيع تلخيص فكر هايدغر، بل لا يمكننا حتّى أن نعرضَه. إنّ فكر هايدغر هو ذلك الإشعاع الغريب للعالَم الحديث نفسه الذي يتّخذ شكل كلام يقوِّض استكانة اللغة إلى قول كلِّ شيء". لذا سيسِر لتوارنينكي: "إنّ هايدغر لا يعمل على شرح النّصوص وتفسيرها كما نقول في فرنسا، وإنّما هو يتعلَّم الإصغاء إليها: هذا كلّ ما في الأمر".

لم تكن علاقة المفكّر الفرنسي بنظيره الألماني إذاً علاقة شارح، أَدْخَلَ فكر هايدغر إلى فرنسا، كما أنّها لم تكن علاقة تلمذة، فرغم أن مدَّتها قد دامت أزيد من ثلاثين سنة إلّا أنّها لم تعرف انفصالاً، بل إنّ تلك العلاقة، كما قلنا، قد استمرَّت حتّى بعد وفاة هايدغر سنة 1976. نحن بالأَوْلى أمام علاقة متشابكة، يمتزج فيها التعليم بالتعلّم والحوار. وهذا بالمعنى الذي يعطيه بوفري للحوار عندما يقول: "أنْ تحاور، هو أن تصير قادراً على الإصغاء". سيكون على الطّرفَيْن كلَيهما أن يتعلّم، وسيتمّ هذا التعلّم عن طريق اللغة الخاصَّة بكلٍّ منهما انطلاقاً من المحنة والامتحان الذي نتعرض له من طرف لغة الآخر و"الضّيم التي تُلحقه بها" على حدِّ تعبير الجاحظ، وذلك "بهدف أن يتعلَّم كلُّ طرف لغته، ويُنصت إلى

ما تقوله، كي يتكلَّم مثلما تتكلَّم هي."(5) هذه العلاقة بين اللغتيْن، الألمانية والفرنسية تذكِّرنا بما سبق لبوفري أن قاله عن علاقة لغة هايدغر الأمّ، باللغة الأمّ للوجود، أي الإغريقية، والحوار بينهما إذ: "بفضل هذا الحوار، فإنّ اللفظ الإغريقي ... افتضح عن طريق ما يستجيب له في لغة أخرى غير الإغريقية، إلّا أنّها لغة قريبة منه". بهذا المعنى العميق الذي تمثُل فيه كلّ لغة أمام الأخرى Se traduit ، يغدو الحوارُ "ترجمة"، وبه يمكن أن نقول إنّ بوفري "مترجِم" هايدغر.

هي إذاً علاقة "ترجمة"، علاقة لغة بأخرى، وفكر بآخر، وهي علاقة أفقية، لا يعلو فيها طرف على آخر. فكأنّما كان كلٌّ منهما في حاجة إلى الآخر لبلوغ ذاته كما في كلِّ ترجمة. بل إن أيّاً منهما لم يكن ليدرك ذاته إلّا بالخروج نحو الآخر. هذا ما يعبِّر عنه بوفري نفسه بقوله: "أن نغترب حتّى نبلغ ذواتنا": « Nous dépayser jusqu'à nous-même ».

ما الإنسان إلّا جسرٌ بين ضَفَّتي الذّات والآخر

جان بيير فيرنان

تقديم:

مَعنيَان يجري إعطاؤهما عادة لمفهوم «الخارج»:

- هناك ما يمكن أن نسمّيَه «الخارج الوضعي» الذي يصدر عن موقف يميِّز تمييزاً مطلقاً، تمييزاً ميتافيزيقياً، بين الدّاخل والخارج.

- ثمَّ هناك مفهوم آخر ينطلق من أنّ التّمييز ذاته بين الخارج والدّاخل تمَّ «داخل» تاريخ الميتافيزيقا، وأنَّ الخارج الممكن، لا يمكن أن يقوم إلَّا بإعادة النّظر في مفهوم الدّاخل ذاته، وتقويض الثّنائي خارج/داخل لنحت مفهوم الهامش الذي يقوم على خلخلة كلِّ مركزية، وعلى هدم الأسوار بين الخارج والدّاخل.

الهامش لا يعني الحواشي والأطراف التي تحيط بالدّاخل، وإنّما هو النّقاط التي يتخلخل عندها «المركز».

لن يعود هناك معنى للتمييز بين داخل وخارج للإقامة في خارج مطلق، وإنّما سيكون علينا، كما

يقول دريدا، إقامة «استراتيجية شاملة للتّفكيك»، تتفادى الوقوع في فخّ الثنائيات الميتافيزيقية، وتقيم «داخل» الأفق المغلق لتلك الثنائيات عاملة على خلخلته: «فأنْ تفكّك الميتافيزيقا معناه أن تقيم جينيالوجيا مفهوماتها وَفْق أكثر الطُّرُق أمانة، وأقربها إلى الدّاخل، ولكنْ، في الوقت ذاته، انطلاقاً من خارج، لا تستطيع هي أن تصِفه أو تسمِّيَه». إنّ الخارج المقصود يقيم إذاً داخل الامتلاء الميتافيزيقي، ليبيِّن أنّه امتلاء وَهْميّ.

الاستراتيجيات جميعها التي توخّت خلخلة ثنائيّات الميتافيزيقا سواء أسْمَت نفسها تقويضاً أم هدماً أم حفراً أم تفكيكاً، لم تقِم في خارج مطلق، ولم تسعَ قطُّ إلى التّركيب بين الدّاخل والخارج، وإنّما حاولت تجاوز التّركيب الجدلي، ولم تعمل قطُّ «على ضمّ الثّنائيات إلى بعضها، والتّركيب بينها»، وإنّما واجهت الفكر الجدلي بفكر الاختلاف، لتثبت المباينة différance «كحركة لتوليد الفوارق»، ولتقحِم الزمان في «تحديد» الكائن، لا لضمّه وحصره، وإنّما لجعله معلَّقاً في حركة إرجاء دائم، بحيث يدَّخر نفسه، ولكنْ، لا كما هو الأمر في الجدل الهيغلي، حيث فُهم الادِّخار داخل اقتصاد ضيّق، وإنّما «هو ادِّخار حِفْظ وإرجاء إلى حين».

وحده هذا المنحى التّقويضي الذي «يَنخَر» الهوية، والذي يقيم فكر الاختلاف مقابل الجدل، يمكّننا من أن نعيد النظر في الثّنائيات التي كرَّستْها الميتافيزيقا، ومن بينها ثنائية الدّاخل والخارج، تلك الثّنائيات التي تتغذّى منها خطاباتنا، ما دام الاختلاف يعيِّن الحضور كأثر، فيقيم تباعُداً بين الحاضر ونفسه، بين الخارج والدّاخل، بين الهويّة ونفسها، ويجعلها «انتقالاً ملتوياً ملتبساً من مخالف لآخر، انتقالاً من طرف التّعارض للطّرف الآخر».

فكأنّما تغدو خلخلة الثّنائيات إعادة نظر في الأطراف ذاتها، وكأنّما ينقل الاختلاف هنا من «خارج» الهويّة إلى «داخل» ها، لتفكيك الخارج والدّاخل معاً.

هنا تغدو الثنائية قائمة في الواحد، ويصبح الاختلاف قائماً في الهوية، والدّاخل منطوياً على خارجه. كتب فوكو: «إن المساواة أ=أ تنطوي على حركة داخلية لامتناهية، تُبعِد كلَّ طرف من طرفيها عن ذاته، وتقرِّب بينهما بفعل ذلك التّباعد نفسه. يتعلّق الأمر ببعد إيجابي بين المتخالفين، إنه البُعد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما متخالفان». هذا البُعد هو الجسر الذي

يشير إليه المختصُّ في الدّراسات الإغريقية، جان بيير فرنان، في هذا النصِّ الذي ننقله إلى اللغة العربية.

النصُّ المترجم (١):

أن يَعبُر المرء جسراً، ويخترق نهراً، ويتخطَّى حدوداً، معناه أن يغادر الفضاء الحميميَّ المألوف، حيث يكون المرء في مكانه، كي يلج أفقاً مخالفاً، وفضاء غريباً، مجهولاً، حيث يكون معرِّضاً لمواجهة الغير، ولأن ينكشف من غير مكان يخصُّه هو، أن ينكشف من غير هويّة.

إنّها قطبية الفضاء البشريّ المكوَّن من داخل وخارج. هذا الدّاخل المطمئِن المسَيَّج القارّ، وذاك الخارج المقلِق المنفتح الحركيّ، عبَّر عنهما الإغريق القدماء على شكل زوج من الآلهة المتحدَيْن والمتعارضَيْن: وهما هيستيا وهيرميس. هيستيا إلهة المأوى والمِدفأة، في قلب البيت. إنّها تشكِّل فضاءً مألوفاً، فتغرسه في قلب الأعماق، وتجعل منه داخلاً قارّاً محدوداً ثابتاً، ومركزاً يُحقِّق لمجموع أفراد العائلة، بما يضمنه من استقرار مكاني، دواماً في الزمان، وتفرُّداً على سطح البسيطة، وأمناً اتِّجاه الخارج.

بقدر ما تتمتَّع به هيستيا من استقرار وعمارة،

وبقدر انغلاقها حول البشر والثّروات التي تحميها وتصونها، بقدر ما يتمتّع به هيرميس من ترحل وتسكّع وتجوال عبر العالَم، فهو يتنقّل دون توقّف من مكان لآخر، غير عابئ بالحدود والسّياجات والأبواب التي يقتحمها على هواه. إنّه سيِّد التّواصل والاتّصال، لا يفتأ يجري وراء اللّقاءات، وهو إله الطُّرقات، حيث يرشد المسافر، وهو أيضاً إله الأراضي الممتدَّة التي لا طُرُق تخترقها، إله المراعي، حيث يقود الماشية، وهي الثّروة المتحرِّكة التي يتكفَّل بها، مثلما تتكفَّل هيستيا بالثّروات المخزونة التي تكتنزها أسرار المنازل.

صحيح أنّهما إلهان يتعارضان، إلَّا أنّهما لا يفترقان أيضاً. طرف من الأطراف المكوِّنة لهيستيا يمتلكه هيرميس، وجزء من هيرميس يعود إلى هيستيا. فالغرباء القادمون من بعيد، أولئك الضّيوف والمبعوثون يجدون مأواهم وغذاءهم في معبد الإلهة هيستيا، في مأوى المساكن الخاصّة والمباني العمومية. لكي يكون هناك داخل حقّ، ينبغي أن ينفتح على الخارج كي يستقبله في حضنه. وكلّ فرد بشري ينبغي له أن يأخذ على كاهله نصيبه من هيستيا وحظّه من هيرميس. لكي يكون المرء هو ذاته، ينبغي أن يرتميَ نحو ما هو غريب، وأن

يجعل نفسه تمتدُّ في الغريب وعن طريقه. إذا بقينا منغلقين على ذواتنا، فإنّنا نضيع ونكفُّ عن الوجود. إنّنا نعرف ذواتنا، ونتشكّل عن طريق الاتّصال والتّبادل وملاقاة الآخر. وما الإنسان إلَّا جسر بين ضَفَّتَي الذّات والآخر.

تعليم الفلسفة، هل هو أمر ضروريّ؟

(7)

الفلسفة دراسة إلزامية في التعليم الفرنسي منذ عهد نابوليون، وبالضّبط منذ 1808. إنّها من ثوابت تاريخ فرنسا على مرّ السنين. مردّ ذلك كون فلسفة الأنوار قد ساهمت مساهمة فعّالة في تنزيل الدّستور وإعلان حقوق الإنسان. بمقتضى هذا المدّ الفكري، فإن على المواطن الفرنسي أن يكون فعّالاً وحرّاً في التّعبير عن آرائه. وهي آراء تتشكّل بفضل حرّيّة الفكر، التي هي أحد مرامي الفلسفة وأهدافها. بناء على ذلك، فتعليم الفلسفة إرث ثوري.

أهي منفعة أم ضرورة؟

يمكن لتعليم الفلسفة أن يكون نافعاً في بعض الأحيان، بعدّه يحقّق أهدافاً معيّنة، غير أنّه لا إجماع حول «ضرورة» ذلك التعليم.

في الحياة اليومية، قد نعتقد أنْ لا ضرورة إلّا لما يساهم في البقاء قيد الحياة، وما يحقّق حاجاتنا الأوّلية في التّغذية والتّكاثر، أي حاجتنا إلى الضّرورات الطّبيعية. على هذا النّحو، نجد عند ج. ج. روسو هذا المفهوم: «طبيعي أن لكلّ

إنسان الحقّ في كلّ ما هو ضروريّ له». يمكننا أن نأخذ مثالاً على ذلك، في أيّامنا هذه، الحقّ في السّكن الذي يُعَدُّ في السياسات الاجتماعية من الضروريات. من الواضح أنّ الفلسفة، بهذا المعنى، ليست ضرورية لبقائنا على قيد الحياة.

في الضرورة

وبالفعل، فإن لمفهوم الضرورة معنى محدَّداً في الفلسفة. فإذا كان يعني عادة عنصراً يفرض نفسه فرضاً، فإن الأمر بالأحرى يتعلَّق في الفلسفة بخاصّيَّة الشّيء الذي لا يمكن إلَّا أن يكون. وهكذا، «فالفناء ضرورة»، لأن الموت أمر لا مفرَّ منه. يمكن إذاً للأمر أن يتعلَّق بإكراه لا محيد عنه. من الواضح أنّه عندما تمَّ اتّخاذ قرار تعليم الفلسفة، فلأنها كانت تبدو ضرورية بالمعنى الفلسفي للكلمة. وهذا الرّأي قد استقرَّ على مرّ الأيَّام وتعاقُب الحكومات. تُعَدُّ هذه المقاربة إذاً مقاربة لا محيد عنها على الإطلاق (...).

عَدُّ تعليم الفلسفة ضرورة يعود بطبيعة الحال إلى الرّأي، أي إلى رغبة سياسية، وليس إلى الضرورة الفلسفية.

في المنفعة

يمكننا أن نعتقد أنّ تعليم الفلسفة نافع، والظاهر أن وزراء التّربية الفرنسيّين قد سلّموا بهذا المبدأ منذ نابوليون. وقد تمّت الإشارة إلى هذه المنفعة منذ غابر الأزمان. لنتأمّل قولة شيشرون: «إن تربية النّفس هي الفلسفة: فهي التي تقضي على الرّذائل، وتهيّئ النّفوس لتقبّل البذور، وتزرع ما من شأنه أن يخلّف بعد نموّه أكثر المحصولات ازدهاراً».

لقد كان المسعى الأوّل تكوين مواطنين قادرين على إعمال الفكر بأنفسهم، من غير أن يكونوا تحت تأثير ما يسيء إليهم. ومع مرور الوقت، تبيّن أنّ هذا التعرف على مؤلّفين، لم يكن الشباب يطالعونهم فيما قبل، يتيح فرصاً حقيقية، وأنّ ذلك يساهم في تغذية الثقافة العامّة.

التّربية والثّقافة العامّة

ما فتئت السياسة التربوية الفرنسية تُولِي أكبر العناية للثقافة العامّة. وسواء أكانت هذه الثقافة العامّة تنظر إلى الأعالي أم تتشبّث بالأرض، فقد كانت تشكّل على الدّوام جزءاً لا يُجتزأ من برامج المدارس التي تكوّن النخب. إنّها تركة الدراسات الإنسانية القديمة، حيث كان ينبغي للثقافة العامّة أن تُلقَّن للتلاميذ، ليس ذلك فحسب، وإنّما لكون

الثّقافة كان يمكن أن يتمَّ تحصيلها مدى الحياة.

في سنة 1840، مكَّن فيكتور كوزان الفلسفة من أن تُدرَّس باللغة الفرنسية عوض اللغة اللاتينية مؤكِّدا «أنّ الفلسفة تعمل في خدمة العبادات جميعها من غير أن تضع نفسها في خدمة أيّ منها بصفة خاصَّة. أليست هذه مهمَّة شريفة؟ وألن يكون من قبيل المخاطرة والسعي نحو الفساد العامّ المسّ بطابع هذا النوّع من التعليم؟ وإلّا فما مآل الوحدة الوطنية؟» يعدّ كوزان في فرنسا مؤسِّسَ تقليد دراسات تاريخ الفلسفة، ومُصلح نظام التعليم الفلسفي في المدارس الثانوية.

تعرَّضت هذه الثقافة العامَّة إلى وابل من الانتقادات في السّنوات الأخيرة، على عدّ أنّها لم تعد تناسب عالَماً يستلزم المتخصّصين أكثر ممَّا يتطلَّبه من ذوي التّكوين العامّ. كما هو الشأن فيما يخصّ الطبّ، حيث لم يعد أصحاب الطبّ العامّ يحظون بسُمعة عند الطَّلَبة الجُدُد. وعلى رغم ذلك، فإنّ هذا التّعليم استمرَّ في العمل، حتّى وإن كان قد وُضِع غير ما مرَّة موضع سؤال. أهمّ الانتقادات التي وُجِّهت إليه صدرت عن مؤلّفين، مثل بيير بورديو، يرون فيه كيفية لخلق التمايز الاجتماعي.

المأخذ الثّاني يتعلّق، على وجه الخصوص، بكون الثّقافة العامَّة تظلُّ أساساً ثقافة متمركزة على قسم معيَّن من البشرية، وكونها ليست ثقافة كونية، لأنّها تتجاهل الثّقافات الأخرى، كما تتجاهل مجموعات بعينها مثل النّساء. وهذا الأمر يُطرَح أساساً عند المجتمعات متعدِّدة الثقافات. (...)

الأهداف الحقيقية

سنَّ التّقليدُ الثوري ضرورةَ التّعليم الفلسفي بهدف تكوين مواطنين متنوِّري الفكر قادرين على التّفكير الشخصي. بل إنّ وزارة التّربية الوطنية الفرنسية احتفظت بهذه العبارة الواردة في مرسوم لسنة 1922: «الفلسفة هي تعلُّم الحرِّيَّة عن طريق ممارسة التّفكير». نلفي هنا فكرة ديكارت عن التربية: «إن مَرمَى التّدريس ينبغي أن يكون توجيه العقل، بحيث يُصدِر أحكاماً متينة وصادقة حول كلِّ ما يمثل له»».

هذه القدرة على إصدار الأحكام تسمح باتِّخاذ موقف نقدي فيما يتعلّق بالأحكام الجاهزة، وكذلك فيما يتعلَّق بمختلف الاعتقادات. تبدو هذه المقاربة مقاربة فردية، إلّا أنّها ينبغي أن تكون ذات حمولة نهائية، تستهدف الصّالح العامَّ. إنّه تعلُّم يتَّجه نحو إقرار المساواة بين المواطنين مهما

اختلفت أصولهم.

ورغم ذلك، فقد عرف هذا التّعليم تحوُّلاً عند بداية سنوات السّبعينيات، فانتقل إلى برنامج المفهومات والموضوعات. إنّه يساهم في خدمة سُمعة العقلانية الفرنسية، وقد كان، من دون شكّ، وراء خَلْق مقاهي الفلسفة، وبرامج الفلسفة ومجلّاتها. وهي فكرة تقترب من التعليم الذي كان كبار الفلاسفة الإغريق يلُقّنونه لتلامذتهم.

عقول الفلاسفة وجيوبهم

تبدو العلاقة بين عقول الفلاسفة وجيوبهم، لأوَّل وهلة، علاقة أفلاطونية بأكثر من معنى. فهي أوَّلاً، على الأقلِّ كما يُشاع عنها، علاقة مثالية، وليست «مادِيّة». ثمَّ، ثانياً، لأنّ الفكرة التي قد تبدو لنا اليوم من البداهات التي نتداولها، والتي ترى أن على الفيلسوف أن يحتقر المال، هي فكرة ذات أصول أفلاطونية. أفلاطون هو أوَّل مَنْ نظَّر لها. فهو القائل في محاورة «المأدبة»: «من المخجل أن يدع المرء نفسه عرضة لإغراء المال». على الفيلسوف أن يبتعد عن المال، كي يتميَّز عن السّفسطائي الذي يحكمه «التعطُّش الذي لا يُروَى للذّهب والمال». السّفسطائيُّون «لا يُسدُون النصيحة من غير مقابل مادِّيّ». لقد كانوا، بلغة اليوم، كوتشات ومرشدين متجوّلين يُعلِّمون ما ندعوه فنَّ التواصل، أي فنّ صناعة الخطابات وإقناع المتلقّين، وهي أمور كانت ضرورية لنيل الثّقة في الدّيمقراطية الأثينية.

يقدّم لنا أفلاطون صورة عن فيلسوف يتمتَّع بما يكفي من أوقات الفراغ، تلك الأوقات التي يُسمِّيها الإغريق skholê ، وهي الكلمة التي سيُشتقّ منها فيما بعد ما يعني المدرسة والتفرغ

للتعلُّم. السخولي، كما يرى بورديو، «هي التي مكَّنت الفيلسوف من أن ينسج علاقة تأمُّلية خاصَّة مع العالَم، مع عالَم حرٍّ متحرِّر من متطلَّبات اليوميّ».

غير أنّ «متطلَّبات اليوميّ» هذه لا ترحم، وسرعان ما ستُعرِّي الطّبيعةَ الفعلية لهذه العلاقة، وتكشفُ عن حقيقتها، وهذا حتَّى بالنسبة لأفلاطون نفسه. إذ إنّ ظروفاً طارئة ستجعل صاحب «المأدبة» يغيِّر موقفه رأساً على عقب. وبالفعل، ففي سنة 367 ق. م، حطَّ أفلاطون في جزيرة سيراكوز، كي يسدي النصيحة للطّاغية دينيس الأصغر، مثلما سبق أن أسداها لوالده. سيكشف لنا الخطاب الثالث عشر أفلاطونَ آخرَ يشكو من سوء أحواله المادِّيَّة، ويطلب المعونة من الطّاغية. وهكذا سيتبيَّن فيلسوفنا، هذه المرَّة، أنّه ليس بعيداً كلّ البُعد عن «أعدائه» السفسطائيِّين، وأنّ هناك علاقة وطيدة بين العقول والجيوب، بين عالَم الفكر، le monde où l'on pense ، وعالَم صرف الأموال le monde où l'on dépense، على حَدِّ قول هنري دو مونفاليي في كتابه «محفظة نقود الفلاسفة» .

سبق أفلاطونَ في وضع اليد على هذه العلاقة

بعضُ مَنْ تقدَّموه مثل طاليس الذي كان ابن تاجر، وكان هو نفسه تاجراً. بل إنّه لم يتردَّد في توظيف معرفته، بهدف تحقيق الأرباح. وهكذا يقال إن مراقباته الفلكية قد مكَّنتْهُ من أن يتنبأً بمحصول وافر من الزّيتون «ممَّا دفعه لأن يكتري ج المِعْصرات جميعها في منطقته بهدف كرائها لغيره من جديد بعد جَنْي المحصول».

سيظهر بعد أفلاطون فلاسفةٌ يُخفون ثرواتهم أو يتغافلون عنها، فيُظهرون احتقاراً للثّروة. بل إنّ منهم مَنْ سيبالغ في ذَمِّ المال، والدّعوة إلى عدم الجري وراءه. هذه حال الرواقي سينيكا الذي كان من أكبر أغنياء عصره، إلّا أنّ ذلك لم يمنعه من أن يقول في كتابه «الحياة السعيدة»: «إن الحكيم لا يقع في حبِّ الثروة، وإنّما يُفضّلها، وهو لا يضعها في قلبه، وإنما يدعها في محلٍّ سكناه». وعلى رغم ذلك، فالتّاريخ يسجّل أنّ هذا الحكيم الرّواقي لم يعرف الحاجة في يوم من الأيّام، ولم يتخلَّ قطُّ عن ثرواته، كي يعيش مثل ديوجين الكلبي على سبيل المثال. لقد ظلَّ سينيكا يُنظِّر لوضعٍ، لم يعشْهُ بالفعل في أيّ حِقْبَة من حياته.

لم تكن هذه حال بعض المحدثين من الفلاسفة العظام. فهذا كانط الذي لم ينظُر طيلة حياته إلى

النّقود إلّا كوسيلة من وسائل إسداء المعروف. وهذا هيجل الذي لم يذق شيئاً من اليُسر في حياته إلّا بعد أن تجاوز سنّ الخمسين، هو الذي لم يعمّر إلّا ما يقرب من ستّين سنة. وهذا كارل ماركس الذي كتب مرّة إلى صديقه إنجلز: «لا أظنّ أن أحداً كتب عن النّقود مثلي مع افتقاره إليها إلى هذه الدرجة».

وما حال المعاصرين؟ علينا أن نستثني حالات نادرة كحال لودفيك فيتغنشتاين، الذي كان ابن أحد أكبر الأغنياء النّمساويّين، والذي تخلّى عن تركة أبيه الضّخمة، كي يعيش معتمداً على وسائله الخاصّة، ويمارس مهناً دون مستواه المادّيّ، إذ اشتغل معلّماً، فبستانياً، ومع ذلك، فقد اكتفى بأن يعيش الفقر من غير تنظير ولا تمجيد. ربّما أمكن أن نقرن بهذه الحالة حالة سارتر، الذي رفض جائزة نوبل، والذي اشتهر بسخائه إلى حدّ أن فيليب سولرس قال عنه ذات مرّة: «إنّ سارتر مستعدّ دوماً لأن يهبكَ القميص الذي على ظهره». عدا هاتين الحالتين، يتبقّى لنا أساساً، فضلاً عن الفلاسفة الأساتذة، فلاسفة يعيشون ممّا تدرّه عليهم كُتبُهم التي ينشرونها. كانت النوفيل أوبسرفاتور قد أحصت أن نحو 99 في المائة من الذين ينشرون كُتُباً في الفلسفة في فرنسا لا

يتمكّنون من سدّ حاجياتهم الأساسية اعتماداً على ما تدرّه عليهم تلك الكُتب وحدها، وأنّهم مُجبرون على امتهان حرفة أخرى إلى جانب ذلك. الواحد في المائة المتبقّي هي الحالات الاستثنائية التي تؤكّد القاعدة. وهي تنحصر أساساً في خمس حالات مشهورة: ف. لونوار، وم. أنفري، وش. بيبان، ول. فيري، وأ. كونت-سبونفيل .. هذا الأخير مكّنتهُ منشوراته ومحاضراته التي يتنقّل فيها بين جميع الفضاءات جميعها والموضوعات جميعها، مكّنتهُ من أن يصبح من أغنياء الفكر إلى حدّ أنه تخلّى عن التّدريس في الجامعة، واكتفى بأن يجعل من الفكر حرفة تدرّ عليه أموالاً، لا مقارنة بينها وبين ما كانت كُتُبُ كانط وهيجل تدرّه عليهما على الإطلاق.

تدلُّ هذه الأسماء البارزة على السّاحة، والبارزة أيضاً على شاشات التّليفزيونات، على طبيعة الصّلة التي أصبحت تربط تداوُل المال بتداوُل الأفكار. صحيح أنّ العلاقة بين هاتيْن الدّورتيْن علاقة غارقة في القِدَم، حتّى إنّ أحد أكبر الدّارسين للحياة اليونانية قد ذهب إلى القول «إنّ ظهور النقود لم يكن بعيداً عن ميلاد الفلسفة عند الإغريق كنقاش عقلاني، يعتمد الحجج. فالمساومة وتحديد الثّمن المناسب بدلالة قيمة السلعة، يمكن أن يُعَدَّا،

مثل الحوار السياسي، كأشكال لانفتاح العقل اتّجاه تقليد راسخ، يكتفي بأن يتناقل الآراء من غير جدال»، إلّا أن هوس الكسب الذي أصبح يطبع الإنتاج الفلسفي اليوم يرغمنا أن نميّز بين فيلسوف مثل كانط أو هيجل الذي لم يرَ نجاحاً كبيراً لمؤلّفاته ربّما حتّى آخر سنوات عمره، وبين فلاسفة «مجتمع الفرجة» الذين يعجزون اليوم عن تحديد مبيعات كُتُبهم من شدّة غزارتها. وشتّان بين فقراء الجيب وأغنياء العقل من جهة، وبين أغنياء الجيوب وفقراء العقول من جهة أخرى.

التّسيير عن طريق التّخويف يدفع نحو الفردانية

ميشيل مافيزولي (8)

- بحسب ما ترونه، فإنّنا نعاين نهاية عصر، وبالتّالي تحوُّلاً لنموذج التّحليل، فماذا يجري حالياً؟

ميشيل مافيزولي: هذه بالضبط إحدى الأفكار التي ظلّت تشغلني منذ سنوات طوال. أُبيِّن أنّه كلّ ثلاثة أو أربعة قرون إجمالاً، ما كان يشكِّل الحضارة لا يعود يعمل. هناك إنهاك للمنظومة. ومن وجهة نظري، فإنّ العصر الحديث في طريقه نحو الاكتمال الآن. ما يُسمَّى حداثة، هو ما بدأ مع ديكارت في القرن السابع عشر، وما استقام طيلة القرن الثامن عشر في أوروبا مع فلسفة الأنوار، وما غدا مؤسَّسات قائمة خلال القرن التاسع عشر. وفيما بعد أتى القرن العشرون على الرأسمال، ولم يُبدِع شيئاً يستحقّ الذِكْر، بل ظلّ يقتات على القرون الثّلاثة التي ولَّت. وابتداء من أواسط القرن العشرين، اكتمل عصر، هو عصر الحداثة، وابتدأ آخر هو عصر ما بعد الحداثة.

- ما الذي يميِّز الحداثة عمَّا بعد الحداثة؟

م. م: الرّكيزة الثّلاثية التي ترتكز عليها القِيَم

الكبرى الحديثة هي الفردانية والعقلانية والتقدُّم، هذا ما سيشكِّل التّأويلات جميعها، وما يحدِّد المؤسَّسات الكبرى، والقِيَم التّربوية والوجدانية والصحّية والاجتماعية والسياسية والنّقابية، إلخ. هذه المؤسَّسات جميعها بُنيت اعتماداً على تلك الرّكيزة الثّلاثية. افتراضي، وأَخْذاً بعين الاعتبار لاشتقاق كلمة Epoque التي تعني «الوضع بين قوسَيْن»، هو أنّ القوس قد انغلق. تيسيراً للفهم، ينبغي أن ننبِّه أنّ بين العصور هناك أدوار تاريخية. العصر يستغرق ثلاثة قرون أو أربعة، أمّا الدَّوْر التاريخي، فيدوم أربعة عقود أو خمسة. الدَّوْر يتّسم بالأفول، حيث نستشعر ما سينقطع، من غير أن نُدرِك تمام الإدراك ماذا سيتولّد عن ذلك. وهذا يَصدُق أساساً على الأجيال الجديدة التي تستشعر جيِّداً أنّها لا تجد نفسها في إطار القِيَم التي أتيتُ على ذِكْرها، فتطمح إلى نوع آخر من القِيَم.

- ما هي قِيَم ما بعد الحداثة النّاشئة؟

م. م: أقول هذا بشيء من الحذَر، إنّ الرّكيزة الثّلاثية لِمَا بعد الحداثة في نظري، لن تكون هي الفرد، وإنّما الـ «نحن»، ولن تكون العقلاني، وإنّما العاطفي، ولن تظلّ «من أجل غد أفضل»، وإنّما

«من أجل الحاضر». ما يتمّ الآن وما نستشعره هو الانزياح من ركيزة نحو أخرى.

- في سياق الأزمة الصحّية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية الحالية، تتحدّثون عن «تدبير عن طريق التّخويف» على مستوى الدّولة. اشرح لنا ذلك، وهل الأمر يصدُق أيضاً على وسائل الاتّصال؟

م. م: عندما يكون هناك انزياح، فإنّ ما أدعوه أنا النُّخب - وأعني مَنْ لهم سلطة القول والفعل، أي السّاسة والصّحافيون والخبراء، مَن نشاهدهم كلّ يوم على شاشات التلفزيون - هذه الأوليغارشية الصّحافية السّياسية، تظلّ متشبّثة بالقِيَم التي هي في طريق الزّوال. هذا ما حدّد السّياسات القائمة. أمّا الصّحافة، فهي تنقل ما أملاه عليها السّياسي. وعندما توشك نُخبة على الضّياع، فإنّها تنهج ما أدعوه «التّسيير عن طريق التّخويف». في العصور الوسطى، كان التّخويف من جهنّم، أمّا الآن، فالتّخويف من المرض. فكما لو كان هناك هَوَس جماعي، نوع من الدّهان ... كثير من المظاهر التي تدلّ على رغبة في الحفاظ على الفردانية وصونها. هناك تشبّث بقيمة الفردانية، في حين أنّ ما يتمّ هو بالأولى على

مستوى الـ «نحن»، و»العيش معاً»..

- تصفون دولة تزداد بُعداً عمَّا يجري، وانفصالاً عن الشّعب وعن العالَم الواقعي. ما الذي ينبغي عمله للالتحاق بركب المجتمع والرّأي العامّ؟

م. م: افتراضي، هو أنّه بشكل لا مفرَّ منه، عندما تصل النّخبة إلى منتهى السّباق، فإنّها تُعوَّض بأخرى. إنّه عالِم اجتماع واقتصادي إيطالي محدود الشّهرة هو فيلفريدو باريتو هو الذي كان يتحدَّث عن «تداوُل النّخب». عندما لا تُواكب النّخبة سير الأمور، يكون هناك تداوُل. إلّا أنّ ذلك يأخذ بضع عقود، كي نستشعر هذا الانفصال. بالنسبة إلى من هم في عمري، من الجليّ أنْ يتمّ تبيُّن أنه منذ ما يقرب من ثلاثين عاماً، كان هناك حَذَر إزاء المثقّفين، وفيما بعد أصبح الحذر يزداد، وما زال إلى الآن، إزاء السّاسة. واليوم، إزاء رجال الصّحافة ووسائط الاتّصال بصفة عامَّة. كان ماكيافيل يقول إنّ هناك «تفاوتاً بين فِكر القصر وفكر السّاحة العمومية». وهذا ما يتمّ اليوم. قد أكون على خطأ، إلّا أنّ افتراضي هو أنّ هناك أشكالاً من التمرُّد ستظهر.

- يزداد الفرنسيون عدم اهتمام بالسّياسة،

بتحطيمهم لرَقْم قياسي في الامتناع عن التّصويت، إلى جانب صعود للخطاب الشّعبوي.

م. م: ... وهذا يعني أن كلَّ مُنتخَب واحد لا يمثّل اليوم إلّا 10%إلى 12% من السّاكنة. لذا، فما أبعدنا عن التمثيل النّيابي ..

- ما هي نظرتكم، وتحليلكم، لكلِّ ما نقرأ ونسمع عن نظريّات المؤامرة؟

م. م: هذا أمر لا أُحبُّه على الإطلاق. إنّها أنجع طريقة للحيلولة دون إعمال الفكر. وسيُطلَق على أولئك الذين لا يؤازرون الفكر الرسمي «متآمرين». عادة، في الأنظمة الديموقراطية، وفي الظروف المتوازنة، يكون هناك جدال، ما كان يُسمّى قديماً «النزاعات» « disputatio ». ولكنْ، اليوم، وهذا أمر مستحدَث، إذا تفوّهنا بشيء لا يطابق الخطاب الرسمي، سرعان ما نُنعَت بـ «المتآمر». لذا فأنا لا أرى الأمر لائقاً، فلتجنُّب جدال نهابه، سرعان ما نرفض الحجج المضادّة كلَّها.

- هل تؤمنون بـ»عالَم المابعد»، وما هو نوع المجتمع الذي ستتمخّض عنه هذه الأزمة التي تعرفها فرنسا، وفي أيِّ ظروف؟

م. م: من المهمّ أن نلاحظ، وندرس، القِيَم

التي هي قيدَ التّبلور عند شباب الجيل الجديد، لأنّها ليست فقط «عالَم المابعد» وإنّما لأنّها مجتمع اليوم. ما أسعى لأن أوضِّحه لرؤساء المقاولات الذين ألتقيهم، هو أنّه في عالَم المابعد، لن تظلَّ قيمة الشّغل هي المهيمنة. سنصبح أمام مجتمع سيضع في مقدِّمة الأولويات الابتكار، وكلَّ ما له علاقة بالإبداع. هناك اليوم عودة إلى العاطفة والانفعال، عودة إلى الكيف بدل الكمّ... الأُطُر الشابَّة اليوم تريد ما هو «سلس»، تريد ما هو «دالّ»، أي أنّها تريد «أن تجعل من حياتها عملاً فنيّاً».

هل الفلسفة مجرَّد مشاغبة فكريّة؟ مِنَ الثّنائي discipline / indiscipline إلى الثّنائي mesure/démesure

الموضوع الذي اقتُرِح عليَّ(١) هو الحديث عن الفلسفة طريقةً مشاغِبةً في التفكير. La philosophie comme manière indisciplinée de penser

نبدأ بالتوقُّف عند معاني الصّفة: indiscipliné. كلمة discipline تحيل في أصلها اللاتيني إلى التّربية، فهي تعني إذن الخضوع لقواعد، بما يفترضه الخضوع من انضباط وضبط للنَّفس، وتحكُّم في الأهواء. فِي مسرحيّة موليير تارتوف Tartuffe,III,2 ، ترِدُ العبارة: Laurent, serrez ma haire avec ma discipline: «أيا لوران، اضغط على قميصي مع لباسي الضيِّق». يحيل لفظ discipline هنا إلى اللباس الضيِّق الذي يرمز إلى التّضييق على الجسد والضّغط عليه بهدف كبح الجماح وضبط الأهواء.

بهذا المعنى، ستغدو L'indiscipline مشاغبةً

ترمي إلى التّخفيف من الضّغوط، وتسعى إلى التحرر من القواعد ومراوغتها، بهدف فكّ الحصار الذي يضرب على الأجساد والأرواح. لا يذهب الأمر هنا حتّى التطرّف والتمرّد على القواعد، وإنّما يكتفي بنوع من المراوغة، وما يهمّنا هنا هو المشاغبة الفكرية التي تقوم ضدّ صرامة العقل وحدوده أوّلاً، ثمّ ضدّ أشكال «اللافكر الذي تنطوي عليه الأفكار الجاهزة» على حَدّ تعبير م. كونديرا، ذلك اللافكر الذي «يجعل البلاهة تحتكر التفكير، وتستحوذ عليه»».

فهل يعني القيام ضدّ صرامة العقل وحدوده رفض المنطق؟ وبلغة ديكارت، هل يتعلّق الأمر بعدم اتّباع القواعد التي يُمليها العقل السليم ورفض الخضوع لها؟ هل يتعلّق الأمر بعدم اتّباع المنهج؟ أليس في عدم اتّباع المنهج خروجاً، ليس عن قواعد بعينها، وإنّما عن حدود المعقول؟ وفي هذه الحال، ألا تؤول الفلسفة بهذا المعنى إلى قول لا للديكارتية على غِرار ما فعل باشلار وتلامذته بمختلف توجهاتهم، وفي مختلف الميادين التي طرقوها؟

في حوار مع مؤرّخ العلوم م. سير M. Serres يثير الفيلسوف الفرنسيّ مسألة المنهج هذه، فيقول:

«صحيح أنّه من المهمّ بالنسبة إلى التّكوين أن نتعلّم ونتذكّر. لكنْ، كلّما أطلتَ في التّكوين، بقيتَ في إطار المعلومات، لا تحيد عنه. أمّا التّفكير، فيتطلّب، على العكس من ذلك، التحرّر منه. كنتَ تُحدِّثني منذ قليل عنِ المنهج. أنتَ تعلم أن اللفظ «منهج» الفرنسي مُشتقّ من اليونانية «ميتودوس» التي تعني «الطريق». والحال أنّكَ إن تابعتَ طريقكَ نحو لاندورنو، فإنّكَ ستصل إلى لاندورنو. وعلى النّحو نفسه، فإن الطريق السيّار أ6 يؤدّي دوماً إلى طريق باريس الدائري. الأمر نفسه بالنسبة إلى وصفة الطّبخ، إذا تابعت بعناية وصفة الفطيرة تاتان، فإنّكَ ستصنع فطيرة تاتان. لكنْ، من حقّنا أن نتوقّف لحظة ونتساءل كيف عملت الأختان تاتان كي تُبدِعا هذه الفطيرة العجيبة. إنّهما ارتكبتا خطأً: أوقعتا الفطيرةَ التي سقطت مقلوبة. أعتقد أنّ التفكيرَ الحقَّ يتمّ على هذا النحو: إنّه يتمّ عن طريق الحيْد عن الطريق والزّيغ عنها، وذلك بفعل الحظّ والمصادفة. فنحن نعثر على ما لم نكن نبحث عنه. التقدّم يتحقّق بفعل الخطأ.»

قيل عن الفكر المعاصرِ إنّه ينفصل عن «فيلسوف البداهة والوضوح» شتّى أشكال الانفصال. فهو ينفصل عنه، أوّلاً، عندما يؤكِّد على فكرتَي

اللامباشرة والانفصال. تتجلّى هاته الخاصّيّة أوّل ما تتجلّى في الميدانيْن العلمي والإبستيمولوجي. العلم الذي نعاصره اليوم مختلف عن علم ديكارت فلسفةً وشكلاً ومضموناً، وإبستمولوجيته هي، كما قيل، إبستيمولوجيا لاديكارتية. صحيح أنّ هذه الإبستيمولوجيا لا تذهب حتّى نفي الوضوح، لكنها تجعله غايةً وليس منطلقاً. وضوحها وضوح استدلالي، وليس حدسياً. إنّها تضع الوضوح في التّراكيب المعرفية، وليس في تأمّل منعزل لموضوعات مركّبة. وهي تؤمن بالوضوح الإجرائي محلّ الوضوح في ذاته، بالوضوح المبنيّ عوض الوضوح المُعطى، وبالحدس النّتيجة بدل الحدس المنطلق.

هذه الرّوح الاستدلالية وهذه اللامباشرة تتجاوز اليوم الميدان العلمي؛ لتطال الكائن ذاته. إن كانت هناك خاصّيّة عامّة تميّز الفكر المعاصر فهي، في نظرنا، هاته اللامباشرة. لا أشير هنا فحسب إلى ما أصبح يسمّى الطابع الإيديولوجي للأفكار، أو البُعد اللاشعوري للحياة البشريّة، وإنّما، بصفة أعمّ، إلى سِمَة اللفِّ والدّوران والتحجّب التي تطبع الفكر المعاصر. فهذا الفكر هو فكر اللامباشرة، لأنه يجعل التستّر «صفة» الكائن، واللاانكشاف علامة على الحقيقة. الوجود المعاصر وجود

متستِّر، والفكر المعاصر يضع الكلمات والأشياء في لعبة التستُّر وجدلية الظّهور والاختفاء. بل إنّه يجعل ما وراء السّتار مجرَّد نتيجة «ومفعول للوَهْم الذي يبعثه فينا السّتار عندما يمنعنا أن ننظر إليه كستار» على حَدِّ تعبير نيتشه. فالطبيعة والحقيقة والوجود «امرأة» لا تُفصح عن جمالها وطبيعتها وحقيقتها إلّا «بالتستُّر وراء اللّغز وعدم اليقين».

نقطة أساسية تتمخَّض عن هذه اللامباشرة، وتجعل الفكر المعاصر لاديكارتياً تتلخَّص في أنّ هذا الفكر لا يقبل، أو لا يكتفي بأن يقبل، بأن تؤُول مسألة المعرفة إلى «قضيّة منهج». معروف أن «أبا المنهجية الحديثة» صاحب *المقال والقواعد لتوجيه العقل*، قد جعل غايته بناء منهج سليم يجعلنا نُدرِك الحقيقة في العلوم، ويُبعدنا عن التأويلات الخرافية كلّها، ويمكّننا من أن نكون «سادة على الطّبيعة متملّكين لها». أوضح الفكر المعاصر أن قضيّة المنهج هاته ليست بالأولويّة التي يعطيها إيّاها ديكارت، وأنّ مسألة المعرفة ليست مسألة منهجية، وإنّما هي قضية أخلاقية سياسية. قضية المعرفة لا تكمن في البحث عن خطاب الحقيقة، وتحديد منهج الوصول إليه، وإنّما في تقصّي ما يتولّد عن الخطابات من «مفعولات الحقيقة»، تلك المفعولات التي يعمل مجتمع

الفرجة على مَسْرَحَتِهَا، كي يجعلنا نتشرّب أشكال اللافكر التي نتغذّى عليها، فيعمل على تكريسها في أدمغتنا، وترسيخها في تصرّفاتنا.

ما أبعدنا إذن عن السياق الديكارتي. إذ إنّ الأمر لا يتعلّق اليوم بتخطيء البلاهة، وحملها على التفكير الصائب. فمسألة البلاهة، وقضية الفلسفة، ليست مسألة صواب وخطأ، كما أنّها لم تعد قضية جهل ومعرفة. صحيح أنّها تتعلّق بـ اللافكر الذي يحسب نفسه فكراً، غير أنّ هذا اللافكر لم يعد هو الخطأ الذي يكفي لمقاومته أن يُعبِّد الفكر الطريقَ، ويضعَ «المنهج»، ويسنّ «قواعد لتوجيه العقل»، وربّما لم يعد أيضاً حتّى ما وُسِم بالرأي الأيديولوجي والوعي المغلوط الذي يكفي فضحه وتفنيده.

يقتضي هذا الشّكل الجديد لـ «اللافكر» من الفلسفة بلورة فكر-مضادّ، يُحدِث شروخاً في عالَم يخو نحو التنميط و«التبلُّه». إنّه يتطلَّب تعقُّب أشكال البلاهة التي تتغلغل في يوميّنا، ساعيةً لأن تُقنعنا بأنها فكر وكلّ الفكر، فتجعلنا نحيا طِبْقَ ما تجري به الأمور، وعلى شاكلتها، «تجعلنا أكثر محافظة من المحافظين كلِّهم».

لا محيد للفكر، والحالة هذه، من أن يلجأ إلى

المراوغة، واللفِّ والدوران، ولا عجب أن تغدو المعيارية la normalité هي الإقامة في حدود المعايير à la frontière des normes لا يعني ذلك تطرُّفاً، فليست الإقامة في حدود المعايير هي الغلوّ، وإنّما هي، على حَدِّ قول ميشيل هار، «رفض الحدود، وليس مجرَّد تخطِّيها. وعندما يُرفَض كلُّ معيار، فإثباتاً للذّات كمقياس خاصٍ، وحيد، فريد من نوعه»».

هذا المفهوم يقع على طرفَي نقيض مع ما يمكن أن ننعته بالثّقافة التّقليدية. لذلك، فعندما كتب بليز باسكال في *خواطره*: «الخروج عن الوسط خروج عن الإنسانية»»، فإنه كان يجمل محدِّدات معيار المعقولية في الثقافة التقليدية بكاملها. نلمس ذلك بوضوح عند الثّقافة الإغريقية، فالإغريق، كما يشير ألبير كامو «احتموا بفكرة الحدود، واقتصروا عليها، فلم يذهبوا بعيداً، لا بالسرِّ ولا بالعقل»».

نظر الإغريق إلى العقل أساساً على أنّه قدرة على الحدِّ، ورَسْم الخطوط التي عندها يبتدئ الغلوّ والمبالغة وتجاوز الحدود، والسّقوط فيما كانوا يدعونه الهيبريس hubris. نقرأ عند أفلاطون: «عندما تنحو بنا رغبةٌ نحو الملذّات بكيفية

لامعقولة، وتتحكّم فينا، فهذا التحكُّم، هو ما يُطلق عليه لفظ هيبريس». لقد كان الإغريق يرمون بكلّ ما «يتخطّى المقاييس» Démesure ضمن الأهواء والغواية والخروج عن حدود المعقول. على هذا النحو، كان الرّواقيون يعرِفون الأهواء على أنّها دوافع «تتخطّى المقاييس»، دوافع لامعقولة alogos تعاكس طبيعة الأمور. وهذه هي الدّوافع التي ميّزت بطل الملحمة والتراجيديا الإغريقيتين.

على عكس هذا الموقف «التّقليدي»، فإنّ ما يطبع الثّقافة الحديثة هو هجومها على العقل كحدود، ذلك الهجوم الذي يُجمله كلّ من هوركايمر وآدورنو في *جدل العقل*، حيث ينعتان العقل بكونه «أكثر توتاليتاريّة من أيّ منظومة أخرى. فعنده يتحدَّد كلّ شيء منذ البدء: وبذلك فهو كذّاب».

تُبدي حنّة آرندت تخوُّفاً من خطورة غياب المقاييس في عالَمنا الحديث، وهي ترى أن هيبريس العالِم الحديث يرجع، بالضّبط، إلى تطبيق مفهوم الصّيرورة على الفعاليات البشرية جميعها. وهذا الأمر له، في نظرها، دلالة أنثولوجية، وليس تاريخية فحسب، «لأن العصر الحديث

يضع مكان مفهوم الوجود مفهوم الصّيرورة». إذا كان ما يميِّز الكائن L'être هو التئام أطرافه وقوامه وثبات حدوده، فإن ما يميِّز ما يصير Le devenir هو التخلِّي عن كلّ معيار خارج سريان انسيابه. هذه الصيرورة المتدفِقة هي ما يعنيه جيل دولوز بمفهوم Déterritorialisation، ما يُنقل إلى اللغة العربية بـ «حركة اللاتوطُّن» التي يعرِّفها دولوز بأنها «صيرورة خالصة، لا تخضع لمعيار، صيرورة حمقاء، لا تعرف التوقُّف».

ولكنْ، قبل المضيّ في استخلاص نتائج التّسليم بهذه الصّيرورة المتدفِّقة، لنعد من جديد إلى ما دعوناه ثقافة تقليدية، وبالضبط إلى يونان، فربَّما لا ينبغي أن نرى عندهم وجهاً واحداً ووحيداً، يرفض كلَّ شكل من أشكال تجاوُز الحدود. ولنتساءل: ألم يمجِّد بعضهم هذه الصيرورة التي تحدَّث عنها آرندت؟ ألم يتَّخذ التمرُّد على المعايير في بعض الأحيان عندهم، وكما تدلُّ على ذلك أسطورة بروميتيوس، رغبة في تحقيق إنسانية الإنسان، ومن ثَمَّة إبراز قيمةٍ إيجابية لنوع من «تخطِّي المقاييس»؟

ربَّما يتعيَّن علينا في هذا الصّدد أن نعيد النظر في المقابلة التقليدية التي تقام فيما يخصّ الثّقافة

الإغريقية بين أبولون وديونيزوس. لقد نُظِر إلى هذه المقابلة، في أغلب الأحيان، على أنّها مقابلة تضادٍّ بين مراعاة المقاييس من جهة، وبين تخطّيها من جهة أخرى، اعتباراً بأنّ أبولون يجسّد النّظام والمعيار والعقل، وأن ديونيزوس يُوضَع جهة الانتشاء وتخطّي المقاييس، فماذا لو كانا يتساكنان جنباً إلى جنب؟

هذه هي قراءة نيتشه لهذا التقابل التّقليدي، فقد كتب: «تعبّر كلمة ديونيزوسي عن الحاجة إلى التوحيد بين طرفَيْن، والرّغبة في تجاوز الذّات لنفسها، الرّغبة في تجاوز تفاهات الحياة اليومية وما يطبع المجتمع والواقع من ابتذال، محاولة لتجاوز هوّة العابر الزّائل. إنها تعبّر عن ميل نفسٍ مولعة فيّاضة نحو أحوال شعور أكثر تمازجاً وامتلاء وخفّة، وهي كذلك رضا وجداني، يمكّن الحياة من أن تظلّ هي نفسها وراء تقلّباتها كلّها، في درجة القوّة والنّشوة نفسها. الديونيزوسي هو أيضاً تحالُف الفرحة والألم الذي يقول نعم حتّى لأكثر ما يبعث من خصائص الحياة على الرّعب والخيبة، وهو الإرادة الدّائمة للنشأة والخصوبة والعود، إنّه الشّعور بالوحدة التي تجمع فيما بين ضرورة الخلق والإبداع، وضرورة التّقويض والإفناء».

الديونوزيسية هي «ما يجعل القدرات الرمزية للإنسان تبلغ حِدَّتها». لو أردنا أن نعبِّر عن موقف نيتشه هذا بلغة عصرنا لقلنا إنه يرى في الديونوزيسية، ليس ما يقابل الأبولونية، وإنّما ما يفكِّك الثّنائي ديونيزوس/أبولون.

يمكننا أن نقيس على النّحو ذاته المقابلة بين الانضباط من جهة، والمشاغبة من جهة أخرى discipline /indiscipline، بين المعيارية من جهة، وتخطِّي المعايير من جهة أخرى/mesure démesure ، فنقول: ليست المقابلة قائمة أساساً بين الانضباط والمشاغبة، بين مراعاة المقاييس من جهة وتخطِّيها من جهة أخرى. ذلك أن «تخطِّي المقاييس» هو السبيل إلى الارتقاء نحو معرفة تتولَّد عن الغلوِ، حيث «نعثر على ما لم نكن نبحث عنه»، شأن ما يتمّ في الإبداع الفنّيّ، حيث تُمكِّن تجربة الحدود من ولوج عالم الخلّق والكشف.

لا بدَّ للفلسفة إذن، وهي تسعى لأن تراعي المقاييس من أن تصدر عن تخطٍّ أصليّ لها، فوحده القيام في حدود المعيارية من شأنه أن يحرّر العقل، ويفتح الفكر على آفاق مغايرة، ويوُلِّد الأُطر التي لا تفتأ تُفجِّرها رغبة جامحة جديدة

... «تخطِّي المقاييس» هو السّبيل إلى التّحرُّر من البلاهة، والقيام ضدَّ اللافكر، والتّمرُّد على المعايير المبتذلة نُشداناً لمقياس خاصّ: ولعلَّ ذلك هو ما كان نداءَ صاحب كتاب *الإنسان المتمرِّد* عندما كتب:«ينبغي لتخطِّي المقاييس أن يُبدع مقياسه الخاصّ».

غاستون باشلار: أن نتعلَّم من أخطائنا

توما لوبولتيي (10)

بلحيته الوفيرة، ونظره الذي يفيض سروراً، ولهجته غير الباريسية، يجسِّد غاستون باشلار Gaston Bachelard (1884-1962) صورة الأستاذ المتحمِّس اللّطيف. لكنْ، خلف مظهر الطّيبوبة، يختفي فيلسوف يمكن أن يغدو حادّ الانتقاد فيما يخصّ التّربية. من مفهومه عن الهزَّات الكبرى التي عرفتْها الفيزياء والكيمياء عبر القرون، يستخلص مبادئ تربوية، يمكن أن تدخل في صراع مع الممارسات التّقليدية للتعليم. فهو يقول، على سبيل المثال، إنّه «مصدوم من كون أساتذة العلوم، أكثرَ من غيرهم، لا يفهمون كون المرء لا يفهم». سبب عدم الفهم التربوي هذا أنّ قلَّة من الأساتذة «تعمَّقوا في سيكلوجية الخطأ، والجهل، وغياب التّفكير. (...) يتصور أساتذة العلوم أنّ الذّهن يبدأ مثل درس، وأنّ بإمكاننا دوماً أن نعيد بناء تكوين غير مكترث بأن نكرِّر الفصل الدّراسي، كما بإمكاننا أن نفهم برهاناً بأن نعيد إثباته نقطة نقطة». يرتبط خطأ الأساتذة التّربوي هذا، حسب باشلار، بمفهوم خاطئ عن الفعالية العلمية.

فالبحث العلميّ، لا يَمثُل عند باشلار في تعميق ما عرفناه مقدَّماً، وإنّما في التخلّص من المعرفة المكتسبة، لإفساح المجال لطريقة جديدة في إدراك الواقع. يحثّ هذا البحث على هذا النّحو على التخلّص ممَّا نعرف، أو ما نعتقد أنّنا نعرفه، وهو يدفع إلى تخطِّي كيفيات التّفكير المرتبطة ببادئ الرأي، وبالأنماط القديمة من التّفكير. إنّه يُعلِّمنا أن نقول لا للأفكار التّلقائية. وبعبارة أخرى، فإنّ العلم ينمو عن طريق القطائع والانفصالات، على نحو ما يكتب باشلار: « إننا نعرف ضدَّ معرفة سابقة، وبالقضاء على معارف سيِّئة الصنع». هذه المعارف هي ما يدعوه «عقبات إبيستيمولوجية». على سبيل المثال، بتحليله للحركة، يوجِّه غاليليو لومه للمتحدِّرين من طبيعيات أرسطو. وأيضاً، بأعماله حول الضّغط الجوِّي، يرسم باسكال قطيعة مع التّقليد كلِّه الذي يعتقد أنّ الطبيعة تهاب الفراغ.

والحال أنّ باشلار يعدُّ أنّ ما يَصدُق على المنهج العلمي، يَصدُق كذلك على العلوم، بمعنى أنّ مفهوم «العائق الإبيستيمولوجي» يحيل مباشرة إلى مفهوم «العائق التّربوي». في هذا التّعليم ينبغي الذّهاب ضدَّ آراء التلاميذ لسبب بسيط،

هو أنّهم ليسوا أذهاناً طاهرة. على هذا النّحو يكتب باشلار: «عندما يمثُل الذهن أمام الثقافة العلمية، فهو لا يكون حديث النّشأة. إنّه يكون، بالأحرى، شيخاً مُثقَلاً بالسنِ، لأنّ عُمُره هو عُمُر أحكامه المُسبَّقة.» بعبارة أخرى، فإنّ التلاميذ غارقون في الأفكار الخاطئة، وهم حاملون لتمثّلات وأحكام مُسبَّقة، تشكّلت طوال حياتهم اليومية. إنّ الطّبيعة التّلقائية والمألوفة لهذه الصّور والتصوّرات غالباً ما تجعلها مترسّخة. حينئذ فإنها تغدو عوائق تربوية تقوم ضدّ الأفكار الجديدة التي يودّ المدرِّس أن يبلِّغها. وبما أنْ لا أحد ينفصل بكلّ سهولة عن عاداته الفكرية، فإنّ على الأساتذة أن ينتبهوا بكلّ جِدِّيَّة إلى هذه العوائق، كي يتخطَّوها بطريقة ناجعة. وعلى العكس من ذلك، إذا تجاهلوا الأحكام المُسبَّقة لتلاميذهم، سيتعذَّر عليهم أن يعلّموهم كيف يتخطّونها. فمهما كرَّروا دروسهم، فإنّ محتواها لن يبلغ أذهان التلاميذ. مجمل القول، فإنّ تشكُّل الفكر العلمي عند باشلار لا صلة له بتكديس المعارف، وإنّما بطفرة وتحوّل أساس، يدفع التّلميذ إلى أن يقطع مع الماضي، ويفكِّر على نحو مغاير.

ينبغي لتخطِّي العوائق التّربوية، حسب باشلار، أن يكون في قلب تعليم العلوم. إلّا أنّ التخطِّي لا

يعني الإهمال أو الاحتقار والنّبْذ. يعتقد باشلار أنّنا لا يمكن أن نعرف دون المرور عبر الأخطاء. وعلينا أن نواجه الأخطاء، كي نتخطّاها. على هذا النّحو، فالعائق مرحلة من مراحل المعرفة، إنّه ممرٌّ إجباري. من ثمّةَ ضرورة معرفة هذه العوائق معرفة جيّدة، كي لا يظلَّ المرء حبيسها. هذا ما يفسِّر الأهمِّيَّة التي يولِيها باشلار، من حيث هو فيلسوف، لتاريخ العلوم وللأفكار الخاطئة، إلى حَدّ أنه ذهب إلى إقامة فلسفة تاريخية للعلوم، تركِّز اهتمامها على الأخطاء الماضية، فتأخذها بعين الاعتبار. ومع ذلك، فإذا كانت التّربية العلمية عند باشلار تقوم على مقاومة متخيَّل شِعْرِيّ تكَوَّن في مرحلة الطفولة، وغذَّى هذه الأخطاءَ، فإن مجموع أعماله حول عالَم الأحلام التي أقامها، موازاةً لتلك التي بناها حول العلوم، كانت تشكِّل استعادة لافتتان الطفولة وإحياءً له. وقد كان من شأن هذا التوتُّر في أعمال باشلار بين العلميّ والمتخيَّل أن يدفع بعض قرّائه إلى الحيْرَة والارتباك. لكنه كان أيضاً علامة على غنى أعماله وثرائها.

مجمل القول فإنّ باشلار، بما يوليه من عناية بكلٍّ ما من شأنه أن يقود الفكر العلمي نحو التيه والضلال، يبدو كأستاذ لا يُظهِر أيَّ احتقار لِمَا

ينتقده. لا عجب إذاً أنه ما زال يجسّد إلى اليوم صورة الأستاذ المتحمّس اللّطيف.

الاقتباسات جميعها مأخوذة من كتاب:

La Formation de l'esprit scientifique, 1938.

سادة على أنفسنا قبل أن نكون سادة على الطّبيعة

عند نهايات القرن الماضي انتقد الفيلسوف ميشيل سير M.Serres التمزّق الذي يطبع الجامعة الفرنسية، وتوزُّعَ أقسامها بين الأقسام العلمية والأدبية، ناعتاً خرِّيجي الأقسام الأولى بـ «المتعلِّمين غير المثقَّفين»، وخرِّيجي الأقسام الأخرى، بـ «المثقَّفين الجهَلَة». Les instruits incultes et les cultivés ignorants

لا ينبغي أن نفهم من كلام الفيلسوف الفرنسي إعلاء لتخصص على حساب آخر، وتفاضلاً بين ما يدعوه «العلوم الناعمة» وبين ما يُطلَق عليه «العلوم الصلبة»، وإنّما دعوة إلى دمج الأقسام فيما بينها، وفتح طلَّاب الأقسام العلمية، بوجه أخصّ، على الدراسات الاجتماعية والتاريخية والفلسفية، خصوصاً وأن أكثر القضايا المطروحة في عصرنا تقتضي في نظره «فكراً مركَّباً»، ومزجاً بين «التعلُّم» و«التثقيف».

نعلم أن الفصل بين التخصُّصات والأقسام ليس هو الأصل، ولكنْ، لظروف معرفية وتاريخية أخذت العلوم تنفصل عمَّا عُدَّ شجرة متفرِّعة. كما

نعلم أنّ ما سُمّي علوماً اجتماعية تبلور في القرن التاسع عشر، وتطوَّر، جنباً إلى جنب، مع سلسلة من الثورات الصّناعية والسّياسية، فكان استجابة لحاجة الأفراد والمجتمعات لفهم الهزّات التي مرّت بها مختلف المجتمعات الأوروبية آنئذ.

غير خافٍ أن الحاجة إلى هذه العلوم غدت اليوم ضرورية أكثر من أيّ وقت مضى. ذلك أن المجتمعات المعاصرة أصبحت تتّسم بتنوع الهياكل الاجتماعية والاقتصادية من خلال تسارع التغيير وتحديث المعلومات. ولا شكَّ أنّ ذلك التطور ينبئ بطفرة جديدة، لا يعلم أحد ما ستجرّ إليه. لذا فإنّ الحاجة إلى العلوم الإنسانية ما فتئت تتزايد، بهدف تقريب الأفراد والجماعات من ملاحقة هذه التطورات المتجدِّدة.

وعلى رغم ذلك، فإن من الباحثين مَنْ لا يزال يطعن في جدوى تلك العلوم وأهمِيّتها في مجتمعات تُقاس فيها الأمور بالمنفعة المباشرة. والغريب أنّه، حتّى في التّقليد الفرنسي، الذي يُشهَد له بترسيخ الفلسفة في مقرّرات الدراسة الجامعية والثانوية على مدى قرون، كانت بعض الأصوات ترتفع من حين لآخر، خصوصاً في عهدي الرئيسين جيسكار ديستان وساركوزي، ضدّ ما كان

ذلك التّقليد يدعوه الدّراسات الإنسانية Les humanités، بهدف إرساء تعليم، يستجيب لإملاءات سوق الشّغل. تقوم دعوى هؤلاء على أنّ الفعالية البشريّة، بما فيها الفعالية المعرفية، ينبغي أن تقاس بمردوديّتها. فلا خير في معرفة لا تنفع. والمنفعة تقاس هنا أساسا بمدى قدرة التّعليم على تكوين طلَّاب قادرين على أن ينخرطوا في سوق العمل، وأن يساهموا في دواليب الإنتاج.

إلّا أنّنا، إن أخذنا بعين الاعتبار أنّ التّعليم لا ينبغي أن يقتصر فحسب على أن يوفّر من يشغل مناصب العمل، وإنّما أن يسعى إلى تكوين مواطن حرّ قادر على الانفصال عمَّا يفرضه عليه اليومي، وما يُغرقه فيه مجتمع الاستهلاك الذي يسعى نحو توحيد الأذواق والآراء والعواطف وأنماط التفكير، فإنّ التّعويل على ما تزوِده به العلوم «الصّلبة» وحدها، قد لا يفي بهذا الغرض. ذلك أن المعرفة التي يحتاجها ذلك المواطن لا ينبغي أن تقتصر على ركام من المعلومات القطاعية التي تختصّ بمجالات بعينها، وإنّما تلك التي تُمكّنه من القدرة على تركيب تلك المعلومات فيما بينها، وتنظيمها لمواجهة مختلف القضايا التي تكون، في أغلب الأحيان، قضايا شائكة، لا تكفي لحلّها معرفة بعينها، وإنّما لا بدَّ، من أجل ذلك، من

معرفة من الدّرجة الثّانية، «معرفة بالمعرفة ذاتها».

هذا فضلاً على أنّ المهارات التي يوفّرها التّكوين التّقني اليوم قد أصبحت تُعهَد إلى الآلات، أمّا المهارات الفكرية والنّقدية، فهي محتاجة إلى تكوين لا يقتصر على ما توفّره الأقسام العلمية. لذا فإن كان عدد متزايد من الخبراء يعتقد أن الآلية، بمساعدة الذكاء الاصطناعي لن تقضي على معظم الأعمال اليدوية فحسب، بل ستُغني كذلك عن العديد من المهامّ الفكرية، إلّا أن المهامّ التي لا يمكن اختزالها في خوارزميات، شأن الإبداع والتّفكير النّقدي والتّسيير، ستظلّ في حاجة إلى التّكوين الذي لا يمكن أن توفّره إلّا العلوم الإنسانيّة.

مونتيني: أن نتعلَّم كيف نحيا

بيير مانان (11)

غالباً ما نختزل تأمُّلات مونتيني (1533-1592) في التّربية في بعض العبارات التي تشجب التعلُّم عن ظهر قلب، وتسخر من التحذلق. وهي عبارات تروقنا وتُغرينا، لأنها تبدو كما لو أنّها تقرع جرس الاستراحة. إلّا أنّ القارئ المتنبِّه بعض الشّيء سرعان ما يلاحظ، مع ذلك، أنَّ مونتيني لا يكتفي، فقط، بالإشارة إلى صعوبات التّربية، وإنّما حتّى تعذُّرها إن أمكن القول. وبالفعل، فإنّ ما يجعل مسار التربية أكثر تعقيداً هو المسافة التي تتولَّد عن الإعجاب بالكلام الطيِّب والأفعال الخيِّرة. يبعث هذا الإعجاب الرّغبة في التّقليد التي ترسّخ في نفس مَنْ يتعلَّم، وفي ذهنه، نماذجَ، تثير إعجابه، وتُثبِّط عزمه في أغلب الأحيان. وكلَّما حاول الاقتراب منها ظاهراً، ازداد عنها ابتعاداً.

يبيِّن الفصل المعنون "في تعليمِ الأطفال" (12) من كتاب *المقالات* مصدر كلِّ عمل جِدِّيّ في التّربية: إنّه الإحساس الذي يتراوح بين الألم واللذَّة، بله النّشوة، بالمسافة

التي تفصلنا عن العقول التي تثير إعجابنا. يستعمل مونتيني استعارة الجبل: عند قراءته لمؤلّف قديم، يقع على مقطع صعب إلّا أنه مثير: "*إنها هوّة هي من شدّة الاستقامة والانفصال ... إلى الحدّ الذي جعلني أحلّق طائراً نحو العالَم الآخر*". من هنا يعي مونتيني نقاط ضعفه، الأمر الذي يدفعه نحو السير قُدُماً في دراسته: "اكتشفتُ المستنقع الذي جئتُ منه، وهو من الانحدار والعمق، بحيث لم أعد قادراً أن أغرق فيه من جديد". عن هذا الإحساس تتولّد أيضاً موهبة المربّي الذي يشبه دورُه دورَ مرشد أعالي الجبل: إنّه "يرتقي" بتلميذه مجارياً ميله الطّبيعي للارتقاء من غير أن يضغط ولا ألّا يأخذ بعين الاعتبار العوائق التي يلاقيها في طريقه.

في الوقت الذي كان مونتيني يحرّر فيه *مقالاته*، كان التّعليم يتميّز بالعودة إلى المتون القديمة، بِعَدّها نماذج حياةٍ وفضيلةٍ وكتابةٍ وفكر. لم يشذّ مونتيني عن هذه القاعدة، إلّا أنّه يشير إلى تناقض يمكن أن يُصاغ على هذا النّحو: تتم التربية بفضل القدماء، إلّا أن بلوغ هذه الأعمال يقتضي التعلّم الطويل والمضني للغتَيْن الإغريقية واللاتينية، الأمر الذي يستنفد طاقات هائلة غير متناسبة. يحول هذا الجهد دون أن يقترب *إنسانيو* عصر

النهضة أو "متحذلقوه" من الميل إلى الطبيعة والبساطة الذي طبع الإغريق والرومان. إنّ أداة اللغات القديمة أمرٌ لا محيد عنه، إلّا أنّه، في الوقت ذاته، عائق من المتعذّر تخطّيه. ينبغي إذاً تعلّم اللّغتيْن اليونانية واللاتينية للولوج إلى المتون، لكنْ، لكي نجني منها أموراً نافعة للحياة، ينبغي أيضاً التخلّص منها بالدّرجة نفسها التي تفانيّنا بها في تعلّمها!

لتجاوُز هذا التّناقض، يحيل مونتيني إلى التّرجمات الفرنسية لبلوتارخوس التي أنجزها جاك آميوت Jacques Amyot الذي يعلِّم القرّاء الحُكْم الحصيف على أفعال القدماء، وعلى النّاس عامّة. تنحصر جهود مونتيني كلّها، والحالة هذه، "في تجريب حُكْمه" على الموضوعات جميعها، الرفيعةِ منها أو الدنيئة، في لغة تسمح بولوج مباشر، وباستعمال لغة فرنسية أو حتّى لهجة غاسكونية، لِمَا هو بصدد الحُكم عليه، سواء أكان الأمر متعلّقاً بالموقف الذي ينبغي اتّخاذه إزاء الموت، أم الكيفية التي ينبغي وَفْقَها تنظيف الأسنان ... ليست مهمّة التّربية أن تشحن المرء بالمعارف، الأمر الذي لا يعمل إلّا على تشجيع تفاهة عقيمة. عليها أن تمكّن من الارتقاء بالحسّ الأخلاقي والحسِّ العملي والحسِّ النّقدي. إنّها

لا تستهدف العلم (الذي ينظر إليه مونتيني على أنه "عبء")، وإنّما الحياة السّعيدة الحرّة والفاضلة.

لبلوغ حرّيّة إصدار الأحكام، لا يمكن للتّلميذ أن يكتفي بدراسة التاريخ والفلسفة القديمين. عليه أن يتخطّى الإحباط الذي تُثقل كاهله به الحظوة التي تتمتّع بها "النّفوس العظيمة" للماضي. إنّ السبب الرئيس لتفوّق القدماء هو أنّ "تواريخهم" وأعمالهم الفكرية بصفة عامّة، غالباً ما كانت قد كُتبت من طرف ""*أولئك الذين يديرون الشّؤون، او الذين كانوا من المساهمين في تسييرها، أو، على الأقلّ، الذين حالفهم الحظّ أن يديروا أخرى من النّوع نفسه*" (13). وهذه ليست حال المحدثين، كما يلاحظ مونتيني متحسّراً. فهل حُكِم علينا بالرّداءة ما إن غادرنا وضعية سياسيّة وأخلاقية، كانت فيها الكلمات لا تنفصل عن الأفعال، حيث كان الكلام الطيّب لا ينفصل عن الأعمال العظيمة، فكان مرهوناً بها؟ في هذه النقطة بالضّبط يقوم مونتيني بانقلاب حاسم. ففي البداية يُفصح عن انشغاله بإعطاء العظماء المعاصرين له حقّهم، والتّنبيه "*لأكثر الناس نبلاً*" من الذين عرفهم، مشيراً إلى أنّه من بين الشّعراء، فإن رونسار Ronsard ويوهاشيم دوبليJoachim du

Bellay ، على الأقلّ في بعض أعمالهما الشّعْرِيَّة، "*ليسا بعيدَيْن عن الإتقان القديم*" (١٠١). لكنّه ينبِّه، على الخصوص، إلى أنّ "حياة مكتملة" لا تتطلَّب "*الأعمال العظيمة*" ليوليوس قيصر أو اكسانوفون: "*إنّنا نربط الفلسفة الأخلاقية بحياة شعبية خاصَّة مثلما نربطها بحياة من مستوى أكثر غنى: كلُّ إنسان يحمل الشّكل المكتمل للوضعية البشرية*" (15). لا يعني هذا أنّ النّاس جميعَهم متساوون، وأنّ الحيوات كلَّها مُشرِّفة، وإنّما، بالأحرى أنّ كلَّ حياة، إذا ما عيشت ونُظِر إليها كما ينبغي، تُتيح الفرصة وتوفِّر المادَّة لممارسة قدرات التّمييز، وإصدار الأحكام بأصنافها كلِّها.

صورة .. وصورة

كتب جان بيير فرنان، وهو أحد أهمِّ المختصِّين في الدّراسات الإغريقية: «إن الإغريق لم يكونوا ليميِّزوا، على غِرَار ما نفعله نحن اليوم، بين ما يجعلنا ما نحن عليه وما لنا، بين وجودنا الحميمي وانتماءاتنا. فما يوجد خارجاً عنّي يمكنه أن يكون لي، إلّا أنّه لا يمكن أن يكونَ أنا. أمَّا بالنسبة إلى الإغريقي، فعلى العكس من ذلك، الفرد لا يتميَّز عمَّا أنجزه وقام به، وما يشكّل امتداده: أي أعماله والمنجزات التي حقَّقها، أَبناؤه وأقرباؤه وعائلته وأصدقاؤه. الإنسان كائن في ما قام به وما يربطه بالآخرين. لذا فاللّفظ نفسه يمكن إطلاقه على الخطأ في الحُكْم، وعلى الخطيئة الأخلاقية التي اقترفها المرء، وكذا على الإخفاق وعدم النجاح اللذَيْن لاقاهما خارجاً.» (١٥)

الإنسان عند الإغريق هو ما قام به وهو ما يشدّه إلى الآخرين. لا يصحّ هنا حتّى الحديث عن امتداد للذات في الموضوع، أو للباطن في الخارج. إذ لا مسافة هنا تفصل «الذّاتي» عن الموضوعي، والباطنيّ عن الخارجيّ، والأخلاقيّ عن السياسيّ، ولا فارق إطلاقاً بين الخطأ والخطيئة والإخفاق.

لا مكان لأخلاق الضّمير في هذا السّياق بطبيعة الحال. لذا فإنّ الفضيلة، كما تؤكِّد حنَّة آرندت، « لم تكن تُقاس نسبة إلى خصلة فطرية، ولا على أساس النيَّة التي تكون من وراء الفعل، ولا حتّى بدلالة ما يترتّب عن الأفعال من نتائج. إنّها لم تكن تُقاس إلّا نسبة إلى الإنجاز، وإلى المظهر الذي يتَّخذه المرء عند العمل. لقد كانت الفضيلة vertu عند الإغريق هي ما يعادل ما ندعوه اليوم مهارة virtuosité ».

لا يخفى أن هذه المهارة تشترط الظهور في الفضاء العمومي. يجري على الفاعل الأخلاقي هنا ما يجري على العازف الموسيقي virtuose وعلى الرّاقص والممثِّل، هؤلاء جميعهم ينبغي أن «يُعطوا أنفسهم في مشهد»، وأن يظهروا أمام العموم، كي يكون لأدائهم معنى، وكي تتَّخذ أعمالهم قيمة. فليس لِمَا يقومون به من أفعال قيمةٌ في ذاته، ولا دلالة تخصه. لا قيمة للأفعال إلَّا في عيون مَنْ يرونها، ولا معنى لها إلَّا داخل «المدينة».

ذلك أن المواطن الإغريقي كان يعيش في مجتمع ضيِّق مغلق، يحيا فيه الناس «وجهاً لوجه»: «المُدن الإغريقية مُدُن من حجم صغير نسبياً، ما دامت تشكِّل مجتمعاتِ «وجهاً لوجه». مبدئياً

الجميع فيها يتعارفون، والجميع يتحدَّثون فيما بينهم. يتوجه سقراط نحو السّاحة العمومية، الآغورا، لكي يتحاور مع كلٍّ واحد عمَّا هي الفضيلة؟ وما هي الشّجاعة؟ وما التقوى؟ وما العدالة؟ وما الخير؟»

يعيش الفرد هنا تحت أنظار الآخرين، وهو يوجد بدلالة ما يراه الآخرون فيه، وما يقولونه عنه، ومن التّقدير الذي يحسّون به نحوه. «فما يكونه الإنسان، قيمته وهويته، ذلك كلُّه يستلزم أن يكون معترَفاً به من طرف جماعة أمثاله. فإذا ما طُرد الفرد من مدينته، إذا ما أبعده المنفى ودنَّسه، لا يعود شيئاً. إنّه يكفّ عن الوجود».

لا نعني بذلك أنّ عبارة «وجهاً لوجه» تدلُّ على أنّ المجتمع اليوناني كان مجتمع مواجهة وصراع، بل ربَّما العكس هو الصّحيح. إنّه، ظاهرياً على الأقلّ، مجتمع تناغم وانسجام، يعيش فيه كل فرد على مرأى من الجميع و«تحت أنظارهم». فهو يتصرّف وَفْقَ ما يرتضونه، ويعمل حسب ما «يرونه». قيمة المرء وهويَّته تُستمَدَّان من اعتراف أمثاله داخل المدينة. وعندما يسيء هو التصرُّف، لم يكن ليشعر بـ «أزمة ضمير»، وإنّما كان يحسّ بالحاجة إلى أن «يغرب بوجهه» عن

النّاس، ويختفي عن أنظارهم، أن «يغترب».
وربّما لهذا السبب كانت الغربة والمنفى خارج
المدينة تتّخذ عند الإغريق دلالة كبرى، أخلاقية
وسياسية، بل أنتولوجية. كان الإبعاد عن المدينة
نفياً لإنسانية الإنسان، وعدم اعتراف بقيمته،
ومحواً لهويّته. لقد كان إبعاده عن الأنظار إعداماً
حقيقياً.

ولكنْ، هل هذا الأمر وقف على الإغريق
وحدهم؟ فَمَنْ منّا اليوم مَنْ لا «ينهل من معين
الآخرين»؟ كلّنا نحيا، أو نودّ أن نحيا، على مرأى
من الجميع. صحيح أنّ مجال الرّؤية قد اتّسع، وأن
«المدينة» غدت عالَماً هو أشبه بالقرية الصّغيرة، إلّا
أنّ مجتمع الإعلام، يجعل كلّاً منّا، شاء أم أبى،
يُلقي بنفسه، عبر وسائل الاتّصال، تحت أنظار
جمهور لا ينفكّ يتّسع. لذا يتساءل فرنان:«هل
من الممكن أن نقرِّب بين هذا وبين ما نلحظه
اليوم: أي الرغبة في النجاح مهما كان الثّمن،
والسّعي وراء الشّهرة التي تجعل المرء، عبر الوسائط
الإعلامية، تحت أنظار الجمهور الواسع؟» فيجيب:
«ربّما العكس بالأحرى. فنحن لا نعيش في
مجتمع «وجهاً لوجه»، وإنّما في «مجتمع الفرجة».
فما يبديه كلّ منّا للأنظار على صفحات الجرائد
وشاشات التلفزيون، ليس هو ذاته كما يعرِف

نفسه في مكنون ضميره الشّخصي، وإنّما صورة مصطنعة، وقد أُخرجت إخراجاً مسرحياً وَفْقَ الحاجة التي يفرضها الوقت، إنّها صورة مخادعة مثل صور الإعلانات والإشهار. هذه الصّورة هي، بالتّحديد، صورة عابرة. وذيوعها لا ينتصر وينجح إلّا لكي يُخلِيَ المكان لتلك التي سرعان ما ستحلّ محلّها، كي تشبع حاجة التّغيير والتّجديد التي يبديها المشاهدون والمتفرِّجون.»

ما يمليه «مجتمع الفرجة» مخالف أشدّ الاختلاف لِمَا يمليه مجتمع «وجهاً لوجه»: «النّجاح الذي يسعى إليه الإغريقي أمر آخر: إنّ له بُعداً بطولياً. وهو تحقيق إنجاز، يضمن لصاحبه «المجد الخالد». في حياة بشرية، حيث كلّ شيء معرَّض للفناء، وحيث كلّ شيء عابر وانتقالي، شيء واحد يفلت من الفناء: وهو ليس النَّفس في داخلنا، ولا جسدنا الذي سيبعث، وإنّما المجد الذي يجعل من اسمكَ، ومن منجزاتكَ الخير العامَّ المشترك بين الأجيال القادمة كلِّها. ثمَّة يمثُل الخلود: في ذاكرة البشر.»

إنّها ثقافة الخجل والشرف في مقابل ثقافات الخطأ والواجب. (١٠) «عندما يقوم إغريقي بفعل قبيح، لا يتولَّد عنده شعور بأنّه اقترف

خطيئة، كما لو أنّها مرض داخلي، وإنّما يلازمه إحساس بأنّه لم يكن أهلاً لِمَا كان هو نفسه أو غيره ينتظرونه منه. إنّه «يفقد وجهه». وعندما يُحسِن السّلوك والتصرّف، فليس وَفقاً لإلزام، فُرِض عليه، أو بحسب قاعدة من قواعد الواجب، سنّها الأمر الأخلاقي لعقل كوني، وإنّما انجذاباً نحو القِيَم الجمالية والأخلاقية على السواء: قيمتيَ الحُسن والقُبح. ليست الأخلاق خضوعاً لإكراه، وإنّما هي انسجام باطنيّ للفرد مع نظام العالَم وجماله». الفعل الأخلاقي تناغُم مع «البوليس» و«الكوسموس»، مع المدينة والكون.

مجتمع «وجهاً لوجه» تتحكّم فيه أخلاق الشّرف، أمّا الثّاني، فأخلاق الضمير. ثقافات المجتمع الثاني تميّز، على عكس المجتمع الأوّل، بين الذّاتي والموضوعي، بين الباطني والخارجي، بين الأخلاقي والسياسي. فما نعرضه اليوم على مَرأى ومَسمع من الآخرين ليس هو حيواتنا الباطنية، أو على الأقلّ، ليس هو حيواتنا كلّها، وإنّما هو صور مفبركة، وإخراج سينمائي يتلوّن بحسب الحاجيات الظّرفية، بحسب المشاهد والمتفرّج، وهي، بطبيعة الحال، صور ما تفتأ تزول، لتدع المكان لأخرى تنقضها.

الصّورة التي ترتسم في أعين الآخرين، في المجتمع الأوّل، جزء من هويّة صاحبها وبُعد من حياته الباطنية-الخارجية، وتحقيق لبطولة، ورسم لملحمة، هدفها البطولات والترسّخ في الذاكرة. أمّا الصور التي تتناقلها وسائل الاتّصال في مجتمعات الفرجة، فهي تُنتج بعد «إخراج»، في انتظار صور أخرى تحلّ محلّها. إنها صور ما يفتأ بعضها ينسخ الآخر.

لماذا نحلم بالشّهرة؟

تقديم:

«أن توجد، هو أن تكون محطّ نظر»

بورخيس

مواقف الفلاسفة الأربعة الذين سيتحدَّث عنهم النصّ المترجم صحبته، تكاد تُجمع كلُّها على أنّ الرغبة في الشّهرة هي، في نهاية الأمر، السّعي إلى أن نكون «تحت أنظار الآخرين» لكي «نروي تعطُّشنا إلى النظرات المُعجَبة»، ولكي «نرى فِي أعينهم علامة قوَّتنا». بل إنّ من الفلاسفة من يذهب حتَّى ربط وجودنا الفعلي ذاته بهذا «الوقوع تحت الأنظار».

رأينا سابقاً أنّ جان بيير فرنان قد بيَّن كيف كان اليونان يعيشون في ما يدعوه هو مجتمع «وجهاً لوجه»، حيث كان الفرد يعيش تحت أنظار الآخرين، ويوجد بدلالة ما يرونه فيه، وما يقولونه عنه، ومن التّقدير الذي يحسون به نحوه. إلّا أنّ مجتمع الإعلام، يجعل كلّاً منَّا، شاء أم أبى، يلُقي بنفسه، عبر وسائل الاتّصال، تحت أنظار جمهور لا ينفكُّ يتّسع. ذلك أنّنا أصبحنا نعمل صباح مساء على السّعي للوقوع تحت أنظار

متعدِّدة الوجوه، والتشبُّه بصور ما تفتأ مرايا الوجود تعكسها عنّا، وما تنفكّ وسائل الإعلام تصنعها لنا؟

واضح أن الأمر لم يعد اليوم ينحصر في أنظار محصورة العدد معروفة الأسماء، وإنّما هي أنظار لا حصر لها، وللطُّرُق التي تتَّخذها، المباشِرة منها وغير المباشِرة. هل يمكن أن نستنتج من ذلك أنّ الفرق بيننا وبين القدماء فرق كمِّي، وأنّ عدد مَنْ نقع «تحت أنظارهم» اليوم ازداد بشكل مذهل، وأننا أمام «الذّباب» عينه، مع فارق وحيد هو أن عالَم اليوم «عالَم كثُر ذبابه»؟

الظّاهر أنّ الفرق هنا يتجاوز الأعداد والكمَّ، وأنّه يرتبط بآلية العمل ذاتها. يتَّضح لنا ذلك في ما أصبح يُدعى «ثقافة البوز»، حيث يغدو رهان الأفراد تحقيق أعلى درجات «البوز» الممكنة، بهدف الخروج من العالَم المجهول ولوجاً للعالَم المعلوم ، من العالَم-النكرة نحو العالَم-المعرفة، بله من اللاوجود إلى الوجود. لا يكتفي «البوز» أن يجعل المتلقِّي يكتفي باستهلاك المعلومة، وإنّما يجعل منه مروِّجاً لها، وأداةً لنشرها. في «البوز» تغدو الوسائط لا وسيلة، بل هدفاً وموضوعاً. فَمَنْ يتلقَّى المعلومة هو الذي سيعمل على نشرها وذيوعها.

وهكذا يفسح «البوز» للمعلومة انتشاراً مضعَّفاً ومضاعفاً. إنّه لا يكتفي بأن يُنتج المعلومات، وإنّما يسعى لأن يُنتج الأفراد ذاتهم، يُنتج مَنْ ينتجونها. لذا يستنتج بودريار: «إنّ الفرد نفسه يصبح شكلاً من أشكال المنتوجات، بالنسبة إلى مجتمع، لا ينفكُّ يزداد جشعاً».

الترجمة (18):

توماس هوبز(1588-1679): بحثاً عن القوَّة والتمكُّن.

نعرف أن هوبز يعدُّ أنّ الحالة الطّبيعية للبشر«حرب للجميع ضدَّ الجميع»، لذا فإن الرغبة في المجد والنّصر لا تكون عنده من غير وازع. وبالفعل، فعندما نسعى نحو الشّهرة، فإنّنا نرغب، قبل كلّ شيء، في أن نرى في أعين الآخرين علامة على قوتنا وتفوقنا. على هذا النّحو يكتب هوبز في «اللفياتان»: «إن الرغبات في الثّروات والمعرفة والمجد» يمكن أن تُردَّ جميعها إلى «الرغبة في القوَّة والتمكُّن». وفي نهاية الأمر، فإن الحلُم بالشهرة يفضح رغبتنا في إقامة سُلَّم تفاضُلي، يكون لصالحنا. ليست الرغبة في التألُّق إذاً أمراً من غير جدوى!

جان جاك روسو(1712-1778): لأنّنا نرغب

في أن نكون محطَّ إعجاب.

يرى روسو أنّ قيام المجتمع المدني قد جعل الإنسان عبداً للنظرات. فحسبه، «أخذ كلٌّ واحد منًّا ينظر إلى الآخرين، ويرغب في أن يكون هو نفسه محطَّ نظر». في هذا العالَم الذي يطبعه الافتعال والتصنّع، غدا المظهر سيِّد الجوهر. لذا فنحن نرى في الشهرة وسيلة لإرواء تعطّشنا إلى النّظرات المُعجَبة والمشدوهة ... حتّى ولو أدّى ذلك إلى السّقوط ضحية الزَّيْف. لقد أدرك هذا الفيلسوف مغزى ذلك، هو الذي كان من أوائل الأوروبيِّيْن الذين ذاع صيتهم، والذين كانوا محطَّ فضول الآخرين، قبل أن يجعل من نفسه «متجوّلاً منعزلاً»، هروباً من الحسد والغيبة، وبعيداً عن الأنوار المُسلَّطة عليه.

موريس ميرلوبونتي(1908-1961): سعياً وراء التميز

الدّعوات الاجتماعية والإغراءات الإعلامية، وشهادات الإعجاب ... عندما نسمح لأنفسنا بالتعرّض الكثيف للظهور، فإنّ الشهرة تُتيح لنا المزيد من عدد اللقاءات الحاسمة في حيواتنا بشكل كبير. والحال أن «اللقاءات تكشف عن إمكانات في حيواتنا كانت ستخمد لولا تلك اللقاءات»،

كما يذكِّرنا ميرلوبونتي في كتابه «الحرب حصلت».
لذا فمن المنطقي أن نرغب في قيام شبكة واسعة،
تفسح الطريق أمام هذه الإمكانات الجديدة».
والمجد هو الذي يمكِّننا من هذه الشّبكة، بما يتيحه
من نصيبٍ من هذه الفرص التي ليست مجرَّد
فرص مجرَّدة، وإنّما هي فرص ملموسة، وفي
متناول أيدينا.

جان بودريار (1929-2007): لأنّنا نرغب في
قسطنا من المجد.

في مجتمع يحضُّ على «التميُّز والتّمايز الاجتماعي»
من خلال الاستهلاك، يغدو حينئذ من المهمّ
للفرد أن يتمتَّع بقسطه من «المجد». على هذا
النّحو، يكتب بودريار بنوع من السّخرية: «المجد
عند عامَّة الشّعب، هذا ما ينبغي أن نطمح إليه.
لا شيء قطُّ بإمكانه أن يعدِّل النّظرة الشّغوفة
للجزَّارة التي رأتكَ على شاشة التلفاز». والحقيقة أنّ
الفرد نفسه يصبح شكلاً من أشكال المنتوجات
بالنسبة إلى مجتمع، لا ينفكّ يزداد جشعاً. لا
تهمّ الأسباب التي تضعنا في دائرة الضّوء، كما لا
تهم طبيعة الجمهور المتلقِّي: المهمّ هو أن يتوفَّر هذا
الظرف «من أجلنا نحن وحدنا»، حتَّى وإن كان
ظرفاً لا يعمِّر طويلاً.

لماذا نُعجَب بالأخبار المنوَّعة؟

تقديم:

ما الذي يجعل حادثة من الحوادث، تُصنَّف على أنّها من «المنوَّعات»، وليس من الأخبار؟ قد يقال إنّ الأمر في غاية البساطة، فإذا كانت الحادثة سياسيّة، فهي من الأخبار، وإن لم تكن كذلك، فهي ضمن «المنوّعات». واضح أنّ هذا الجواب لن يكون مقنعاً إلّا لمَنْ يعرف حدود السّياسة، ويدرك بالضّبط أين يتوقّف مفعولها.

أمر مؤكّد أنّ المنوَّعات لا تنقل أيَّ حادثة كيفما اتّفق، بل إنّها تكون دوماً وليدة انتقاء. إنّها، من بين ما لانهاية له من الحوادث، ما يبدو خارجاً عن المعتاد، وبالتالي أكثر إثارة وأقدر على مخاطبة القلوب، ودغدغة العواطف، وإثارة المشاعر، وإذكاء حِدَّة الفضول.

يميِّز بعضهم الخبرَ عن المنوَّعة بكون الخبر يجد تفسيره خارجاً عنه، في ما تقدَّمه وما سيتلوه. أمَّا المنوَّعة، فهي تحظى بالعناية لفرادتها، وليس لدخولها في مسلسل علل ومعلولات. على هذا النحو، يكون الحادث موضع إخبار، إن كان يحيل إلى وضعيةٍ خارجَه هي التي تعطيه معناه

وأهمِّيَّته، ولا يكون الخبر خبراً إلّا نسبة إلى معرفة سياسيّة سابقة.

إلّا أنّنا لو تساءلنا عند مَنْ تتوفّر هذه المعرفة السياسية السابقة؟ فقد يقال لنا عند مهنيّي الصحافة، فهم الذين يسهرون، ليس على نقل الأخبار فحسب، وإنّما أيضاً على تصنيفها وانتقائها، والتّمييز فيها بين الأخبار ومجرّد «المنوَّعات»، إلى حَدِّ أنّ منهم مَنْ يفصل فصلاً «مكانياً» هذه عن تلك، فيخصّص جرائد أو صفحات للأخبار وأخرى لـ «المنوَّعات».

ربَّما كان هذا الفصل مقنِعاً حتَّى وقت قريب. أمَّا اليوم، فإنّ تدخُّل المواقع الاجتماعية أصبح قادراً على أن يجعل بعض المنوَّعات ترقى إلى مستوى الخبر، بل إنّها قد تطغى على الأخبار، فتحجبها، وتحتلّ مكانها. فكما لو أنّ تصنيف الأخبار إلى أخبار «حقيقية» وأخرى متنوِّعة لم يعد ذا أهمِيَّة، أو على الأقلّ، لم يعد مهمَّة الصّحافي، وإنّما مهمَّة المتلقِّي. فهو الذي يبدو أنّه أصبح يحدِّد المعيار الذي بمقتضاه تتصدَّر أحداثٌ بعينها واجهات الصّحف، وتتوارى أخرى، لتكتفي بالتستُّر في ثناياها.

الترجمة (١٠):

ماذا لو كان للأخبار المنوّعة مغزى فلسفي؟ دلالةً على ذلك، ها هي ذي مواقف أربعة فلاسفة جواباً عن السّؤال: لماذا نُعجَب بـ «المنوّعات».

أرسطو (384-322): لأنّها تُطهِّرنا من غرائزنا القبيحة.

ما هو وجه الشّبه بين إيفيجيني(وهي كلمة إغريقية تدلّ على الميلاد العسير، وتحيل في الأسطورة إلى إحدى بنات أغامنون التي لحقتْها اللعنة) وقضية الطفل غريغوري؟ كلاهما مشهد عنف وشقاء «اقترضه أشخاص فاعلون، وليس عن طريق الحكي». هذا الذيوع للشرِّ الفعلي يؤدِّي وظيفة تطهيرية. يقدِّم أرسطو، في كتابه عن الشِّعْر، التطهيرَ (الكاتارسيس catharsis) كـ «تنقية» من الأهواء الفاسدة. إنّه إذاً «علاج» فردي- من حيث إنّه يحرِّر من «هيمنة الانفعالات»، لكنّه، في الوقت ذاته، علاج جماعي. بما إنّ مشهد العنف يعمل عن طريق «توسّط التّقوى والخوف»، فإنّ من شأنه أن يُولِّد «عند الجميع نوعاً من التّنفيس عن النّفس والارتياح». هنا لا نقرب الشرَّ إلّا عن طريق لمح البصر!

مونتيني (1533-1592): لأنّها تتحدَّث عن وضعنا البشري.

بالنسبة إلى مونتيني، الذي جعل من الوضع البشري، موضوع دراساته المفضَّل، الحياةَ «حركة غير متكافئة، متعدِّدة الأشكال وغير منتظمة». حينئذ، فإنّ الأخبار المنوَّعة تمثِّل، إلى جانب الرّواية التاريخية، وسيلة متميِّزة للكشف عن إمكانيات الوجود البشري. فهي، بادئ ذي بدء، تجعل أمراً جليّاً كون الموت هي جوهر وجودنا، هي التي «تمتزج بحيواتنا، وتختلط معها في الأنحاء كلِّها. وبما أنّ الأخبار المنوَّعة ترتمي في أغوار النَّفس البشرية، فهي تمكِّننا من أن ندرك «غرابة وضعنا». مجمل القول، فإنّها توضِّح لنا، تمام الوضوح، كون «الإنسان هو أكثر المخلوقات هشاشة وتعرضاً للآفات».

كورنو(1801-1877): لأنّنا نودُّ فهمها.

في مواجهة «الأخبار المنوَّعة»، نحن نتصرَّف كرجال أمن مخبرين. ومع ذلك، ورغم أنّ الأمارات تتراكم، وأنّ نظريّاتنا تُبنى، فإنّنا نتَّجه صوب السؤال: كيف أمكن لذلك الأمر أن يحصل؟ إذا كانت هذه القضايا تحتاج إلى رغبتنا في ردِّ الحدث إلى عِلَّته، فإنّ تلك الرّغبة معرَّضة،

لكي لا تُشبع قطُّ. لماذا كان الأمر كذلك؟ لأنّ تلك الأخبار، حسب الفيلسوف وعالِم الرياضيات أنتوان - أوغوستان كورنو، تتضمّن جانباً من الصدفة - أي «التقاء سلسلتَيْن من العلل، مستقلّتَيْن عن بعضهما». وعليه، فإنّ الأخبار المنوّعة تثير عجبنا، لكوننا نتوصّل إلى تفسير لها، من غير أن نعثر لها على معنى، بالرغم من ذلك.

بيير بورديو (1930-2002): لأنّها تسمح لنا باللّهو.

في كتابه الذي يحمل عنوان: *في التلفزيون*، يرى بورديو أنّ «الأخبار المنوّعة، وقائع تجعلنا نلهو، فنذهل عن المقاصد». فبما أنّها تثير فضولنا، لكي تلقى مسامع، تُصغي إليها من غير أن تثير جدلاً ولا نقاشاً، فإنّها تمثِّل بالنّسبة إلى عالِم الاجتماع، مجرّد منتوج إعلامي، يتحكّم فيه منطق السّوق. أمّا عن هدفها، فهي «ترمي إلى أن تشدّ انتباهنا، من غير أيّ غاية أخرى. وبذلك فهي تحيد بانتباهنا عن الأخبار الأساسية التي ينبغي للمواطن أن يحصل عليها، كي يمارس حقوقه الديمقراطية». عندما تجعلنا الأخبار المنوّعة في موقف انفعاليّ تقبّلي من غير أُفق، فإنّها تُعبِّئنا من غير أن تدفعنا نحو فعل بعينه.

في مديح الوقت الحرِّ

جان-ميغيل بير(20)

"إذا ما كنتُ قد أوليتُ اهتمامي إلى العهود القديمة، فلأنّ فكرة الأخلاق كخضوع لقواعد، ولأسباب متعدّدة، هي في طريقها الآن إلى الزّوال، إن لم تكن قد اختفت. محلّ غياب الأخلاق هذا يحلّ، وينبغي أن يحلّ سعي نحو إقامة «جماليات الوجود»، أي أن نجعل من حياتنا عملاً فنّياً، ومصدرَ معنى بالنّسبة إلينا وإلى الآخرين."

ميشيل فوكو

هل ينبغي ربط الوقت الحرِّ برذيلتَي الكسل والفراغ، أم بفضيلتَي الزّهد والإبداع؟ هذا الثّنائي كان فارقاً بين اليونان والرّومان.

سمحت لنا الجائحة بأن نعيش علاقة مغايرة مع الزّمن الحرِّ. ففضلاً عن مجرد اللهو والتسلية، حاول بعضهم الاستفادة من هذه الفترة، كي يخفّضوا من الإيقاع، ويحسّنوا من إنصاتهم وتأمّلهم ودراستهم وتفكيرهم. قديماً، بدل أن تكون أوقات الفراغ -سكولي *skholè* بالإغريقية وأوتيوم *otium* باللاتينية - أمراً ثانوياً أو تافهاً،

كانت تُعطى لها الأسبقية في بعض الأحيان. السكولي عند الإغريق هو أكثر اللحظات التي يمكن للفرد الحرّ أن يعيشها نبلاً. فارتيادُ الفنون والمسارح والألعاب وقاعات الرّياضة والولائم، ولكنْ، كذلك ممارسة الشؤون العمومية، هذا كلّه كان يدخل في باب تعريف الفراغ، من حيث إنّ هذه الفعاليات تتمّ بصفة حرّة، ولا تستهدف منفعة. ومن الضّروري لها أن تتضمّن غايتها في ذاتها، كي ترفع من معنوية مَنْ يتعاطونها، ولكنْ، كي تسهم كذلك في تحسين أوضاع المدينة بما يتولّد عنها من اتّخاذهم قدوة للآخرين. إنّ استمرار لفظ سكولي الإغريقي في اللّفظ الفرنسي école (سكول الإنجليزي) سيواصل إبراز العلائق التي تربط فيما بين هذا الطّموح الوجودي والفضاء المخصّص للتّلقين.

في قمّة هذا الفراغ تهيمن الفعاليات التأمّلية الخالصة. كانت الفلسفة، أي محبّة الحكمة والسّعي إليها، تُعدُّ أكثر تلك الفعاليات نبلاً، لكونها تسمح للفرد بأن يحقّق ميوله من حيث هو كائن بشري: أي أن يعطي معنى وقيمة لوجوده. الأفراد الأحرار مَدعوون أن يبحثوا بأنفسهم عن الحكمة وقواعد "الحياة الخيّرة". هذا أيضاً ما يميّزهم عن الحياة الحيوانيّة: الأصل الدّلالي للفظ

"سكولي" يحيل إلى اللفظ "توقّف"، واستراحة، يحيل إلى توقّف الزمن، لكنه يحيل كذلك إلى البطء، والهدوء، والطمأنينة. في هذه المُدنة للحركة الحيويّة (التي تظلّ الحيوانات بصفة عامّة خاضعة لها) يتمكّن البشر من إنجاز المهامّ التي تميّز كرامة العيش. فهذا الزمن الحرّ إذاً لا علاقة له بالراحة، وإنّما هو يصدر عن زُهد. لذا يُنظَر إلى السكولي كشيء أرقى من العمل المضني، كما من كلِّ ما يتعلّق بالإلزامات المادِّيّة - كما يشهد على ذلك نعته *بآسكوليا.askholaia* تدلّ السابقة a على أنّ العمل يتميّز في جوهره، أوّلاً وقبل كلِّ شيء، بغياب *السّكولي*. وهكذا، فإنّ الابتعاد عن هذا السّعي الوجودي، بهدف الاكتفاء بإشباع الحاجيات المباشرة يؤدِّي إلى ما لا تُحمَد عُقباه عند الإغريق: *الهوبريس hubris* أو الخلل، وغياب كلِّ اعتدال، والسّقوط المتسارع في الأنانية.

يمكن أن يُعدَّ سقراط هو مكتشف *السكولي*. فهو يرى أنّ الوجود المخصَّص للفكر وحده يمكنه أن يؤدِّي إلى الفضيلة، لأنّه ما من حقيقة، ولا معرفة ولا قيمة لا تصدر عن الفكر. وبما أنّ مبادئ المجتمع ليست إلّا نتيجة التأمّلات البشرية، فإنّه سيكون بإمكان كلِّ فرد أن

يستوعبها، وينتقد أسبابها. وهكذا، فإنّ الأمر السّقراطي بـ "العناية بالذات" و"الانهمام بها"، هو دعوة، ليس إلى التمتّع بالذّات، وإنّما إلى بناء ضمير وحرّيّة، هما اللذان يشرطان استعمال هذه الذّاتية النّقدية بما يتطلّبه الزّهد. وفيما بعد، سيُنظّر أفلاطون في محاورة *فايدروس*، للتوتّر الذي يطبع الثّنائي سكولي/*آسكوليا* مؤكّداً إلى أيّ حدّ تمثّل الحياة المندورة للمعرفة نموذجاً وجودياً، لا يمكن تجاوُزه. إلّا أنّ تشاؤمه جعله يرى أنّ هذه الطريق ليست متاحة إلّا للأقلّيّة القادرة على الانخراط في الحياة الزّاهدة المطلوبة. لم يكن هذا موقفَ أرسطو الذي يرى أنّ ذلك في متناول المواطنين جميعهم. بل إنّه يرى في هذا الأمر شرطاً، كي تزدهر المدينة في عدالة، ومن أجل الصالح العامّ. وفيما بعد، صارت *السكولي* في قلب التوجّهات التي تقترحها مختلف «المدارس" التي استلهمت التيّارات الفلسفية الكبرى، الرّواقية والأبيقوريّة على وجه الخصوص. فكلّها تُعلي من قيمة نموذج الحكيم الذي يخصّص وجوده كلّياً إلى السّعي وراء المعنى والقيم، والذي يعيش حياةً تُراعي المبادئ التي تؤمن بها. إنّ فلسفة العهود الأولى تشكّل نمط حياة، و"«سكولي" يُعاش واقعياً، أكثر ممّا هو خطاب نظري كما سيؤول فيما بعد.

في اليونان القديمة، انتشرت الرّغبة في التّفلسف عند مختلف فئات المجتمع. وحتّى العبيد كان في إمكانهم ارتياد مدارس الفكر.

على النّقيض من هذه الرّوح، وضع الرّومان أوقات الفراغ «أوتيوم» *otium* في لغتهم موضع شكّ. بما إنّهم كانوا حريصين على الاستفادة من الوقت، متخوفين من العطالة، فإنّهم لم يذوقوا طعم التأمّل العقليّ الصّرف. فمعنى العالم وقيمه تتجلّى عندهم على الخصوص في القوّة الممارَسة على الواقع. والفراغ هو ما يتبقّى بعد أن نفي بالالتزامات التي هي على عاتق كلّ واحد منّا. وهكذا، فعند الانتقال من *السكولي* إلى *الأوتيوم*، فقد الفراغ، كحالة مرغوب فيها، قيمته تدريجياً. بما إنّه أصبح مقترناً بالكسل، ولم يعد مرتبطاً بالزّهد، فإنّه سيبدأ حياة تشوبها رذائل الدّعة والفراغ. سيبلغ الأمر حدّه الأقصى عندما يتحدّد الفصل الحاسم بين ما له علاقة بالمُنتج وما هو غير مُنتج. ففي روما سيتّخذ *النيغوتيوم* *négotium* الذي هو حرفياً ما ينقض *الأوتيوم* قيمته، فيغدو مبرّراً لذاته. على عكس *السكولي*، فإنّ الفعاليات التي تقضي على *الأوتيوم* هي التي ستتصدّر الاعتراف الاجتماعي. على رغم هذا الشّعور بالخزي إزاء الفراغ، ارتأت سلطة الإمبراطورية

الرّومانية أنّ من المفيد تسلية السّاكنة بأنْ توفِّر لها أشكالاً كثيرة من أوقات الفراغ: فملأت المسارحُ ومحلّات ترويض الحيوانات والحمّامات قسطاً متزايداً من حياة الرّومان حال بينهم وبين التفكير في حرّيّاتهم المسلوبة. عدا هذه التّسلية الخالصة، تمكّن عدد هائل منهم من التمتّع بفراغ ثقافي مع انتشار كثير من المكتبات. إلّا أنّ *الأوتيوم ستوديوسوم* **otium studiosum** - *الفراغ المجدّ*، وهو الأقرب إلى *السكولي* اليوناني، قد ظلّ وَقْفاً على الفئات المثقّفة.

ومع ذلك، فإنّ شهرة الفلاسفة اليونانيّيْن الكبار خلّفت انجذاباً قويّاً لدى المثقّفين الرّومان. يعود ذلك أساساً إلى السّياق السياسي: ففي روما، مثلما كان عليه الأمر في أثينا فيما سبق، فإنّ الفترات التي كانت مطبوعة بتقليص الحرّيّات السياسية قادت المواطنين إلى التّركيز على الحرّيّة الباطنية، التي كانت تُعدّ أنّها وحدها القادرة على الانفلات من كلّ استلاب. لذا فإنّ *السكولي والأوتيوم ستوديوسوم* كانا يظهران كأداة مقاومة، وكـ "قلعة باطنيّة" منيعة. على هذا النّحو نظّر المروّجان الكبيران في روما لعشق الفراغ المجدّ، وهما شيشرون Cicéron وسنيكا Sénèque ، لضرورته، رغم أنّ كلّاً منهما كان مُبعَداً عن الحياة

العمومية. في جوٍّ إقصائهما المفروض، أقاما أُسُس إحياء *السكولي* القديم وبعث قوَّته الوجودية. وقد عمل مثال الإمبراطورَيْن الفيلسوفَيْن، هادريين Hadrien وماركوس أوريوس Marc Aurèleعلى تأكيد الوقع السياسيّ *للأوتيوم* ستوديوسوم الذي جعل من السّيطرة على الذّات والتحكُّم فيها ابتغاءً للحكمة، شرطاً أساسياً لحُكم الآخرين حُكْماً يقوم على العدل.

سيتعرَّض هذا المفهوم عن الفراغ المجدّ إلى محنة عند الدّيانة المسيحية. ففضلاً عن الطقوس الشّعائرية والقداسة التي تميِّز الدّيانة، فقد تبنَّت الكنيسة صفات خصائص الفلسفة بأن جعلت من نفسها نمط حياة، متوِّجة *لوغوسها* بصفة إلهية، واضعة محلَّ السّعي نحو الحكمة مجموعة من الحقائق الوثوقية التي ستُنظِّم مختلف مظاهر حياة المؤمنين. عندما أصبحت الفلسفة خادمة للاهوت، انحلَّت إلى مجموعة من المفاهيم المُعَدَّة للفكر الدّيني. وهكذا تخلَّى الفرد عن بناء ذاته كمدافع عن السّعي الأخلاقي. لم يكن عليه إلَّا أن يتبنَّى كلِّياً خطاباً كان الخوف من عواقب الآخرة يجعله أكثر إقناعاً من الفحص النّقدي لسقراط. حينئذ، وسواء أكان مجداًّ أم لا، فإن الفراغ وجد نفسه قد فَقَدَ كلَّ قيمة، وصار مجرَّد وقت ضائع نسبة إلى

الإيمان والعمل.

وهكذا أسدل السّتار على اللّحظة الإغريقية-الرومانية التي كان ينظر فيها إلى الفكر التأمّلي على أنه المصدر الرئيس للحكمة والمعنى. كانت *السكولي* تمكّن كلّ فرد حرّ من الفراغ الضّروري لتحقيق موهبة تعدّ أساسية للوجود البشري. ومن حينها، لم يندثر عشق *الأوتيوم* المجِدّ، إذ كان يعود إلى الظهور من حين لآخر عبر تاريخ الحرِيّة الإنسانية المديد. فقد أحْيِيَ في عصر النّهضة الأوروبي، واستعاد قيمته مع عصر الأنوار، فظلّ رمزاً خالداً للتحرّر. وعلى رغم ذلك، فإنّ خصوبته اليوم تعترضها حواجز السّوق، والطّريقة التي تُحدّد بها معاييرُ المردودية والمنفعة المادِّيّة، والعجلة، الفضاءَ الذّهني لمجتمعاتنا. الاسم الآخر في اللغة الفرنسية للسوقmarché هو négoce يذكّرنا بعدائه القويّ لكلّ *أوتيوم*. فبعيداً عن كلّ ترفّع وزهد في المنفعة، يكون عليه أن يعمل على مسخ الفراغ، وتحويله إلى "زمن الدماغ الجاهز".

جاك دريدا: ما هو الأدب؟(21)

كانت قضيَّتك إذاً هي: ما هو الأدب؟

لنقل ذلك، بالمعنى الذي كان فيها هذا السؤال يتخطَّى المعنى الذي كان يعطيه إيَّاه سارتر. استفدتُ كثيراً من "ما هو الأدب؟" ومن "مواقف" التي فتحت لي أبواب أعمال لم أكفّ عن الإعجاب بها (بونج Ponge ، بلانشو Blanchot، باتايBataille) لكنْ، عند بدايات الستّينيات، لم يعد ذلك يُرضيني.

كيف كنتَ تصوغ السؤال؟

أجد سؤال سارتر ضرورياً، لكنّه غير كاف. فهو، في الوقت ذاته، مغرق في الجانب الاجتماعي-التّاريخي، كما هو مغرق في الميتافيزيقا، وهو "على بعد" عن خصوصية البنية الأدبية التي لا يطرح سارتر في شأنها أيَّ سؤال، أو هو يؤوِّلها مُسبَّقاً انطلاقاً من نماذج أدبيّة جِدّ محدَّدة (وأيضاً في تغاضٍ عن كتابات أدبيّة، تنتمي إلى القرن العشرين، إمَّا بأن يغفلها ولا يتحدَّث عنها إطلاقا - جويس Joyce، آرطوArtaud -، أو يتحدَّث عنها بطريقة، أعتقد أنّها مُغرِقة في الإيجاز - مالارميMallarmé ،

جونيGenet -، كي لا نقول شيئاً عن الثّلاثة الذين تحدَّثتُ عنهم أعلاه). لكي نُوفيَ أسئلة سوسيو-سياسية أو سوسيو-تاريخية حول الأدب حقَّها (ما هي وظيفة الأدب؟ ما دور الكاتب في المجتمع؟ إلخ.) يلزم قراءة الأدب على نحو مغاير، وإقامة بناء نظريّ مختلف. لا تسألني ما هو، فهذا ما لا يمكنني القيام به في مثل هذه الظّروف، لكنّه هو كلّ ما أسعى إلى القيام به بعيداً، وفي كلّ نصٍّ من نصوصي على وجه التّقريب.

لماذا كان الأدب يشكِّل بالنّسبة إليكَ موضوعاً بهذه الأهمِّيَّة؟

ما كان يهمُّني (لكنْ، لماذا تدفعني للحديث في صيغة الماضي؟)، هو فعلِ الكتابة، أو بالأحرى، ما دام الأمر لا يتعلَّق تماماً بفعل، هي تجربة الكتابة: ترك أثر يتخلَّى، أو لنقل مرماه أن يتخلَّى عن حاضر كتابته الأصلية، عن "مؤلِّفه" إن شئنا أن نقول بكيفية غير مستوفية. على هذا النحو، يمكننا أن نُعمل فكرنا بكيفية أحسن ممَّا تقدَّم، في الحاضر والأصل، والموت، والحياة، والبقاء بعد الحياة. من حيث إنّ الأثر لا يحضر قطُّ من غير أن ينقسم محيلاً إلى حاضر آخر، وفي هذه الحال، ما معنى الوجود-الحاضر، حضور الحاضر؟ إنّ إمكانية

هذا الأثر تنقلنا، من دون شكّ، إلى ما وراء ما ندعوه فنّاً أو أدباً، أو على أيِّ حال، فيما وراء مؤسَّسات ننعتها بهذا الاسم. مثلما أن الفلسفة أو العلم ليسا بمؤسَّستَيْن، فإنّ الأدب ليس مؤسَّسة من المؤسَّسات. إنّه، في الوقت ذاته، مؤسَّسة وما يُضادّ المؤَسَّسة، إنّ محلَّه يوجد «على بُعد" عن المؤسَّسة، عند الزّاوية التي تُحْدِثها المؤسَّسة مع نفسها، كي تبتعد عن نفسها. وإذا كان الأدب يحتفظ هنا ببعض الامتيازات في نظري، فمن جهة، بسبب تنظيره لحدث الكتابة، ومن جهة أخرى، في ما يربطه، في تاريخه السياسي، بهذه الإمكانية المبدئية لـ "قول كلِّ شيء"، تلك الإمكانية التي تجعله مرتبطاً، بكيفية لا مثيل لها، بما ندعوه الحقيقة، التخييل، النسخة المحرَّفة، العلم، الفلسفة، القانون، الحقّ، الدّيمقراطية.

ماذا كان رهان هذه الأوصاف؟

ربَّما، ومن ضمن أمور أخرى، هو رهان تنظيمي في إطار استراتيجية صياغة صورية- وصياغة مستحيلة. ربّما هو رهان حدود الصّياغة الصورية ذاته. كان الأمر يتعلَّق بمحاولة التّفكير في بنية عظمى مهيمنة في مجموعة تُسمَّى فلسفة. لماذا كان الأثر (وهو ليس حاضراً ولا ماضياً، إنه ما وراء

الموجود، وبالتّالي، ما وراء الوجود- وهذا هو جانب اللاهوت السّلبي الذي ظلّ يشدّ باهتمامي، في مقال "كيف لا تتكلّم" المنشور في كتاب "بسيخي") لماذا كان الأثر هو ما يحرّك الفلسفة، ومن ثمّة يتمنّع عنها، فيأبى أن يفهم أنطلوجياً، أو فلسفياً؟ من غير أن يكون هذا المسعى بعيداً عن الفلسفة، فإنّه لم يكن لا فلسفياً ولا نظرياً فحسب أو نقدياً. إنّه كان يضرب وعداً (إنّه كان هذا الوعد ذاته) فيستخدم متوناً أخرى للكتابة، ورهانات توقيعات أسماء أخرى، وهي متون لا الفلسفة ولا الأدب ولا حتّى المعرفة بصفة عامّة، كان في استطاعتها أن تلمّ أشكالها أو تاريخها في مجموع بعينه. وربّما ليست عبارة "سيرة ذاتية" (أوتوبيوغرافيا) إلّا اسماً قديماً للدّلالة على واحد من هذه المتون التي كان يُراهن بها.

ولكنْ، لماذا كانت الكتابة بهذه الأهمّيّة؟ بماذا نراهن من ذواتنا عندما نكتب؟

أتيتُ على قول "رهان" أو "مراهنة"، الرهان بالذّات، في سيرة ذاتية غريبة، صحيح، إلّا أنّ الأنا لا وجود له، إنّه ليس حاضراً ماثلاً لذاته قبل أن تتمّ المراهنة به على هذا النّحو، وهو ليس مَن يراهن. ليست هناك ذات فاعلة تراهن بنفسها

في الكتّابة في وقت بعينه، لهذا السّبب أو ذاك.
الذّات توجد بفعل الكتّابة، بفعل الآخر المُعطَى،
إنّها تتولَّد، بفعل كونها تُعطَى، تُسلَّم، تُهدَى،
وتكون موضع خيانة، في الوقت ذاته. وهذه
"الحقيقة" هي قضية حبٍّ ونظام، متعة وقانون-
في الوقت ذاته. الحدث عظيم وبسيط، في الوقت
ذاته. إنّه لغز حقيقة علينا "صنعها". في أحد
اعترافاته يتحدَّث القدِّيس أوغسطين عن"صناعة
الحقيقة". حاولتُ في "اعترافات ختان"، مُقتبِساً
أوغسطين، أن أتساءل عمَّا في هذه الحقيقة من
تمنّع بالنّظر إلى الحقيقة الفلسفية - أي الحقيقة
المطابِقة أو الوحي.

مفهوم الواقع في كتاب: وتحملني حيرتي وظنوني، سيرة التكوين (22)

يبتدئ كتاب سعيد بنكراد بكلمة «حَيْرَة»، وينتهي باقتباس لنيتشه، يؤكِّد فيه أنّ اليقين، وليس الشكّ، هو الذي يقود نحو الجنون. يعني ذلك من بين ما يعنيه، أنّ المؤلِّف لا يحاول أن يدافع هنا عن حقيقة اهتدى إليها عبر مساره الفكريّ، بقدر ما يسعى إلى أن يتتبَّع هذا المسار بما طبعه من حَيْرَة، وما تخلَّله من شكوك، وما اعتراه من تقلُّبات، وما لاقاه من عثرات، وما صادفه من مفاجآت، مع ما ترتَّب عن ذلك من مراجعات، لم تنفكّ تتمّ.

كلُّ قراءة لهذا الكتاب تستوقف صاحبه عند محطَّة بعينها، واعتقاد بنفسه، وفكرة بذاتها، ربَّما لن تكون ملائمة. ذلك أن المؤلِّف لا يدافع هنا عن موقف بعينه، بقدر ما يحاول أن يرسم مسيرة فكرية متقلِّبة، أو لنقل على الأصحّ، أن يرصد الخيط الخافت الذي يربط مختلف المحطَّات التي شكَّلت مسار تكوينه، والمنطق الخفيّ الذي تحكَّم في ذلك المسار. وهو نفسه يعفينا، في كثير من

الأحيان، من أن نأخذ عليه رأياً بعينه، فيستبقنا إلى مراجعة ما سبق أن أكّده و«آمن» به، أو توهّم ذلك على الأقلّ. وهو يشعرنا عند كلّ صفحة يطويها، أنّه يعيد النّظر جذرياً في ما تلقّاه وما خبره، كي يبدأ انطلاقة ما تفتأ تتجدّد.

تعكس هذه السّيرة الفكرية روح صاحبها بما يُعرَف عنه من صِدْق أخلاقي، ونقاوة سريرة، وصفاء ذهن. هذا ما يعطي لهذا الكتاب ما يمكن أن نسمّيَه «نفحة فلسفية». تكاد السّيميائيات تصبح عند بنكراد فلسفة حياة. نقرأ في ص ص187-188: «لم تكن النّظريات عندي مجرّد كمّ معرفيّ مُودَع في الكُتُب، أو مبادئ تُلقَى على الطَّلَبَة في المدرَّجات، لقد كانت رؤية للعالَم، إنّها دفاع عن قِيَم أو دعوة إليها». نحن، على حَدّ قول المؤلّف، أمام «ما يشبه سيميائيات قادرة على احتضان الهمّ الإنسانيّ». وسيُطلق «صديقه إدريس جبري، سنوات بعد ذلك، على هذه المحاولة:»السّيمياء المناضلة»». كما نقرأ في 255-256: «أنا لستُ ممَّنْ يعلنون عن المواقف المبدئيّة الكبرى، أنا أقتفي آثار التخلّف والجهل والتعصّب الدّيني في مظانّه الأولى، أي في ما يسكن البديهي في حياة الناس: في لباسهم وصورهم ووقائعهم اليومية وردود أفعالهم.

فالإيديولوجيا ليست نسقاً فكرياً متعالياً، إنّها، على العكس من ذلك، تتغذّى من السلوك اليوميّ، وتختفي في العرضيّ والمألوف الذي لا يثير الشّبهات ».

نحن إذن أمام «فلسفة» تؤول إلى «سيميلوجيا للحياة اليومية»، وتحاول أن تكشف عن الآليات اللاشعورية التي تغذّي يوميّنا. ما أبعدنا إذن عن عين النّاقد الإيديولوجي الذي يتوخّى أن يفضح الأوهام باسم حقيقة بعينها، فنحن أقرب إلى عين المحلّل السيميلوجي الذي يرصد آليات توليد المعاني، تلك المعاني التي تدخل في منظومات، يكون على الدّارس الكشف عن قوانينها، وتندرج في بنيات، يكون عليه إبراز قواعد لعبتها، وضبطها وهي تتولّد في معمعة اليومي.

ذلك أنّ هذه المعاني التي تتولّد عن اللامعنى، سرعان ما تعمل الحياة اليومية على أسطرتها (بتعبير بارت)، وجرّها نحو الثّبات والإطلاق، فتنسى اعتباطيّتها، وتتقنّع في مفهومات، تزعم الضّرورة والكلّيّة، وسرعان ما تسكن السّلوكات اليومية والتصرّفات «العادية»، فتسعى نحو الترسّخ والمحافظة والتّقليد. ومهمّة السيميولجي-الفيلسوف هي التصدّي، لهذه الأسطرة ، وفضح اللعبة

التي تسعى لأن تحوِّل ثقافة طبقة بعينها إلى طبيعة كونية على حَدِّ قول بارت.

هذه النَّفحة الفلسفية المتشكِّكة التي تجعل الانتقاد سيِّد المواقف، من شأنها ربَّما أن تسمح لنا لا أن نعيب على المؤلِّف فكرة بعينها، وإنَّما أن نقف على بعض المفهومات التي قد تبدو متعثِّرة في الكتّاب، ونكشف تلك المفهومات الغائبة عنه. وسنقتصر هنا على التوقُّف مع المؤلِّف عند استعماله لمفهوم واحد في هذا الكتّاب، هو مفهوم الواقع، وعند الثّنائيات التي يوظِّفها في شأنه كالثّنائية واقعيّ/خياليّ، واقعي/ أسطوريّ، واقعيّ/ افتراضيّ. سأسعى إلى أن أبرز نوعاً من المفارقة التي تحضر في الكتّاب في شأن هذا المفهوم، وما ترتّب عن ذلك من تفكيك تلك الثّنائيات.

في كثير من مقاطع الكتّاب يقدِّم لنا بنكراد واقعاً، لا يفتأ تُغلِّفه الأسطورة، ويَعْلَق به الوَهْم، ويتخلَّله الخيال، وينسجه الافتراضي. فنحن نقرأ في ص37 على سبيل المثال: «لم يكن الرّعد رعداً ولا البرق برقاً، ولم يكن قوس قزح ظاهرة طبيعية، كما يقول العلماء. فهذه الظّواهر كانت لها عند جَدَّتي قصَّة أخرى، فهي إحدى تجلّيات الألوهة في السّماء. فما كان يجري في تلك

اللّحظات عندها هو معركة حقيقيّة بين الإيمان والكفر». ليستنتج في ص ص 37-38 : «لقد عاشت بالحكايات، وماتت داخلها، ولم ترَ من الواقع سوى ما كانت تسمح به كائناتها من الإنس والجنّ.» هذا الواقع المغلَّف المصبوغ هو ما كان ماركس يعنيه عندما كان يميِّز بين العين الفسيولوجية والعين البشرية، وهو الذي يفترضه نيتشه صاحب المنظورية Perspectivisme، وهو الذي يعنيه أيضاً موريس غودولِيي عندما يقول: «إنّ الأسطورة ليست خيالاً إلَّا عند مَنْ يدرسها، أمَّا بالنّسبة إلى من يعيشها، فهي الواقع، والواقع كلّه»، وهو الواقع نفسه الذي يشير إليه لوك فيري الذي يقتبس منه المؤلِّف نصّاً، لا يختلف كثيراً عمَّا قاله غودولِيي: «إنّ العالَم في الأساطير ليس موضوعاً يجب معرفته، بل هو واقع يجب أن نعيشه، فالغاية من هذه المحكيَّات ليست الوصول إلى حقيقة ما، بل إعطاء الوجود الإنساني دلالات ممكنة، ومحاولة معرفة كيف يمكن أن تكون حياة الإنسان ناجحة داخل عالَم منسجم» (ص162).

هذا الواقع ذو الكثافة السّيميولوجية هو دوماً واقع مُسمى، أي أنّه واقع لا تكتفي فيه الكلمات، كما يقول المؤلِّف، بأنْ تُسمِّي العالَم

و«إنّما تُوسِّع من ذاكرته» (ص 51) فـ «العالَم بروى في وجداننا». لا عجب أن يصبح «النصّ السردي في هذه الرؤية هو الحياة ذاتها» (ص 166).

ليس هذا المفهوم عن الواقع الذي يفكِّك تلك الثنائيات كلّها التي أومأنا إليها، بالمعنى العميق لكلمة تفكيك، أي الذي يجعل كلّ طرف من طرفَي الثّنائي هو الآخرَ ذاتَه في إرجائه، ليس هذا المفهوم هو الوحيدَ الذي نعثر عليه في هذا الكتاب، وإنّما هناك مفهوم آخر. نقرأ في ص33: «كان كلّ شيء يأتي إلى العين خارج الوسائط .... لم تكن آليات التّسويق هي ما يوجِّه سلوكنا الاستهلاكي ... كانت الحاجات تُقاس بما يُتاح، لا بما تُغري به الصّور أو تُوهِم به ... فنحن نرى الواقع كما هو غير مزيد ولا معدَّل، كنّا نتعرَّف على الواقع مباشرة.» وعندما يتحدَّث الكتّاب عن الوعي المزيَّف الذي بدأ الآن ينتشر بين الأجيال الجديدة، يقول: «كان كلّ شيء حسِيّاً في حيواتنا، لا وجود لوَهْم بصريّ» (ص،35). وفي ص308: «لم تعد الحياة تُقاس بما يمكن أن يقع فعلاً في الواقع، كما كانت قديماً، بل أصبحت تُقاس أيضاً بما يمكن أن يقال أو يصوَّر في الفضاءات الافتراضية.»

يُضمر هذا الاستنكار ممَّا يطبع مجتمع الفرجة إغفالاً للآلية التي تتحكَّم في ذلك المجتمع، ولمفهوم الفرجة ذاته من حيث إنّه ليس مجرد ديكور ينضاف إلى العالَم الواقعيّ. ذلك أنّ الفرجة ليست مجموعة من الصّور، و«إنّما علاقة اجتماعية، تتوسَّطها الصّور». إنّها لُبُّ «لا واقعية المجتمع الواقعي» كما يقول صاحب كتّاب «مجتمع الفرجة». الفرجة واقع فعلي معيش، إنّها «الواقع الذي تتحوَّل فيه كلّ حياة إنسانية إلى مظهر».

بل إنّ بنكراد يذهب بهذا الاستنكار إلى أبعد الحدود، فيعيب على مجتمع الفرجة كونه «لا وجود فيه لفواصل بين السلوك الفعليّ وما يُبنى في المُتخيَّل، ولا وجود أيضاً لفواصل بين الأصل والنّسخة، وبين الحقيقيّ والمزيَّف. إنّ المزيَّف ذاته أصبح حقيقة، ذلك أن التشبُّه أصبح رديفاً لعنصر واقعي، يتحقَّق عبر نماذج، لا أصل لها في الواقع، ولا سند لها» (بودريار) ص308.

هذه الإشارة إلى بودريار، وهذا الاستنكار لعدم وجود فواصل بين الأصل والنّسخة ينبِّهانا إلى غياب مطلق في هذا الكتّاب لمفهوم أساس في الفكر المعاصر، هو مفهوم السيمولا كر الذي يضعنا في عالَم، تكفُّ فيه الصورة عن أن تكون

ثانويّة بالنّسبة إلى النّموذج، و يقدِّم لنا عالَماً، يكون فيه للخدعة نصيب من الحقيقة والفعل والفعالية، بل من الوجود الفعلي، كما بيَّن فوكو. ذلك أن «القدوم المتآني للذّات والآخر»، وهو التّحديد الذي يعطَى اليوم للمفهوم، يعيِّن العالَم كلعبة مرايا، أي أنّه يقدّم لنا عالَماً، لا مركز له، ولا تضمه وحدة. والأَهمُّ من ذلك، أنّه يجعله، على حَدِّ تعبير بلانشو، «ومضات لا تنتهي، يحتجب فيها، في إشراقة اللفّ والدوران، غياب الأصل». يتمخَّض عن ذلك أَنّ هذا العالَم الذي يسكن فيه الآخر الذّات، ولا يكون إلَّا بعد الذّات عن نفسها، هو عالَم التجدُّد اللاّمتناهي، وعالَم البدائل والنّظائر Les doubles. إنّه إذن عالَم لا وجود فيه للشّيء إلَّا في عودته، إلَّا من حيث هو نسخة من نسخ لا متناهية، إلَّا من حيث هو صورة. كأنما لا وجود هنا في النهاية لا للصورة الأصلية ولا للنسخة المطابقة، وإنما لقوَّة إيجابية فعَّالة، هي آلية الاستنساخ ذاتها.

الخيار الذي أعتقد أنّ الكتاب الذي بين أيدينا يضعنا أمامه في نهاية الأمر هو: إمَّا أن نُسلِّم، بدءاً، بالواقع الخامّ، ونقول، في عالَم الدلالات، بالمعنى الأوّلي dénotation والواقع المحال إليهLe référent، أو أن نعدَّ، على العكس من ذلك،

مع بارت، بأنّ المعنى الأوَّلي هو مفعول للمعاني الثانوية Connotations وأنّه«ليس إلّا أسطورة علمية، تلك التي تقول بوجود حالة «حقيقيّة» للّغة، كما لو أنّ كلَّ جملة لا بدَّ أن تتضمَّن أصلاً اشتقاقياً، هو حقيقتها» (بارت).

ما يذهب إليه بارت هنا يعتمد أساساً على نظرية الاشتقاق اللغوي عند نيتشه. ذلك أنّ معنى الاهتمام باللغة عند صاحب الجنيالوجيا هو نفي الإحالة، نفي الواقع الخامّ. فالقول بالواقع الخامّ هو إنكار للكثافة التأويلية، وهو قول بحضور المعنى، ونفي لخبث العلامات والدلائل. إنّ الدالَّ عندما يحيل لا يردُّ إلى واقعة، وإنّما إلى دالٍّ آخر. في هذا المعنى يقول نيتشه: «إنّ ما يهمّنا هو معرفة الكيفية التي تُسمَّى بها الأشياء، لا معرفة ماهيَّتها. فما يشتهر به شيء ما، أكان اسمه أو مظهره أو قيمته أو قياسه أو وزنه، هذه الأمور كلُّها التي تنضاف إلى الشّيء بمحض الصّدفة والخطأ، يشجّعنا على ذلك تناقُلها من جيل لآخر، تصبح بالتّدريج لحمة الشّيء، ويتحوَّل ما كان مظهراً في البداية إلى جوهر، ثمَّ يأخذ في العمل كماهيَّة». لعلَّ هذا بالضّبط هو ما يقصده بنكراد عندما يقول بأننا «عندما نسمّي العالَم نوسّع من ذاكرته.» (ص 51).

وبعد ..

دفعتني حَيْرَة صاحب كتّاب وتحملني حَيْرَتِي وظنوني، وصدقه الفكري، إلى أن أحاول الذّهاب معه، وبفضله، إلى حدود بعيدة، تسمح لي كقارئ لهذا الكتّاب أن أشارك المؤلّف همومه الفكرية، وتشكّكه الملازِم الذي يجعل كلَّ ناقد على استعداد دائم لأن يراجع نفسه، ولِمَ لا؟ أن ينبِّهه قرَّاؤه هو كذلك، إلى ما أغفله وما ظنَّ أنه توصَّل إليه، أن ينبِّهوه هو كذلك إلى «حَيْرَته وظنونه».

(1) Umberto Eco, *Dire presque la même chose, Expériences de traduction*, tr Myriem Bouzaher, Grasset, Paris, 2003.

(2) وُلد الفيلسوف الفرنسيّ جان بوفري Jean Beaufret يوم 22 مايو 1907 في أوزانس Auzances من أبوَيْن يشتغلان بالتدريس، وتوفِّي يوم 07 غشت 1982 في باريس. بعد أن أنهى دراسته الثّانوية، انتقل إلى باريس لتهيىء مباراة المدرسة العليا التي سيلجها سنة 1928. حصل على التّبريز سنة 1933 بعد أن قضى سبعة أشهر في برلين أيّام هتلر. سُجن سنة 1939، لكنه تمكّن من الهرب من القطار الذي كان سينقله إلى المعسكرات الألمانية. فأخذ يعطي دروسه في المنطقة المحرَّرة، وبالضبط

في غرونوبل Grenoble، في الوقت ذاته الذي كان فيه منخرطا في المقاومة. وفيما بعد عيِّن في مدينة ليون بين 1942 و1944 ، وبعد التحرير، التحق بثانوية هنري الرابع في باريس في شتنبر 1946. وقد ظلّ مدرِّساً بالأقسام العليا طيلة حياته المهنية، من غير أن يتمكَّن من التدريس في الجامعة.

(3) أورده روجي كومف في مقدِّمة طبعة 2000 من كتاب:

J. Beaufret, *De L'existentialisme à Heidegger, Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes*, Paris, Vrin, 2000, pp 9-10

(4) J.Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* , T.4, Minuit, p81.

(5) J.Beaufret, Dialogue avec Heidegger , T.1, Minuit, p18

(6) Jean-Pierre Vernant, Œuvres II, Seuil ? Paris, p23-39.

(7) عن مجلّة Question de philo, يوليو/غشت/شتنبر 2021

(8) ميشيل مافيزولي (1944 -) Michel Maffesoli: عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي. عمل أستاذاً في جامعة السوربون، وهو عضو في المعهد الجامعي الفرنسي.

- عن لابريس ليتيرير، عدد رَقْم 15، أكتوبر - نونبر - دجنبر

2021

(9) ألقي تقديماً لكتاب إدريس كسيكس: Ksikes, D,
Les sentiers de l'indiscipline

(10) توما لوبولتيي (-1967) Thomas Lepeltier: متخصّص في فلسفة العلوم وتاريخها وفي الأخلاق التطبيقية. اشتهر بمساهماته في مجال حقوق الحيوان. المصدر:

Les grandes Dossiers des sciences humaines N45

(11) بيير مانان P. Manent: فيلسوف فرنسي، من مؤلّفاته: *مونتيني*، *الحياة من غير خضوع لقانون*، فلاماريان، Les grandes Dossiers des sciences 2014 humaines N45

(12) Montaigne, *Essais*, L1, ch26

(13) Montaigne, *Essais*, L2, ch10

(14) Montaigne, Essais, L2, ch17

(15) Montaigne, Essais, L2, ch2

(16) Jean-Pierre Vernant, *Œuvres*, Religions, rationalités, politique. Seuil, pp2049-2050

(17) يشير فرنان هنا إلى أن الفضل في تسليط الأضواء على لحوى هذا التقابل يعود إلى دودس Dodds ، العالم الإنجليزي المختصّ في الحضارة اليونانية.

(18) عن المجلّة الفلسفية، مايو 2021

(19) عن المجلّة الفلسفية، عدد فبراير 2021

(20) جان-ميغيل بير Jean-Miguel Pire: باحث في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، وهو صاحب كتاب:

Otium, Art, éducation, démocratie (Actes Sud, 2020)

المصدر: *مجلّة العلوم الإنسانية*، غشت - سبتمبر 2021، العدد 339.

(21) من حوار كان قد أجراه فرانسوا إيفالد مع جاك دريدا، ونُشر في المجلّة الأدبية، العدد الخاصّ بدريدا، رَقْم 286 مارس 1991. وأُعيد نشره في كتاب:

J. Derrida, *Points de suspension,* Galilée, 1992, pp 355 - 358

(22) سعيد بنكراد، *وتحملني حَيْرَتي وظنوني*، *سيرة التكوين*. المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء-بيروت، 2020.